

ÉRTEKEZESEK
A NYELV- ÉS SZÉPTUDOMÁNYOK KÖRÉBŐL.

KIADJA A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA.

A I. OSZTÁLY RENDELETÉBŐL

SZERKESZTI

GYULAI PÁL

OSZTÁLYTITKÁR.

VI. KÖTET. IV. SZÁM. 1876.

A SPANYOLORSZÁGI
ARABOK HELYE

AZ ISZLÁM FEJLŐDÉSE TÖRTÉNETÉBEN

ÖSSZEHASONLITVA

A KELETI ARABOKÉVAL.

(Székfoglaló).

GOLDZIHNER IGNÁCZ,

I. TAGTÓL.

— 2 — Ara 50 kr. — 2 —

BUDAPEST, 1877.

A M. TUD. AKADÉMIA KÖNYVKIADÓ-HIVATALA.
(Az Akadémia épületében.)

É R T E K E Z É S E K

A NYELV- ÉS SZÉPTUDOMÁNYOK KÖRÉBŐL.

Első kötet. 1867—1869.

- I. Szám. Solon adótörvényéről. Télfy Ivántól. 1867. 14 l. Ára 10 kr.
 II. Szám. Adalékok az attikai törvényhöz. Télfy Ivántól. 1868. 16 l. 10 kr.
 III. Szám. A legújabb magyar Szentírásról. Tárkányi J. Bélától. 1868. 30 l. 20 kr.
 IV. Szám. A Nibelung-ének keletkezéséről és gyanítható szerzőjéről. Szász Károlytól. 1868. 20 l. 10 kr.
 V. Szám. Tudománybeli hátramaradásunk okai, s ezek tekintetéből Akadémiaink feladása Toldy Ferencztől. 1868. 15 l. 10 kr.
 VI. Szám. A keleti török nyelvről. Vámbéry Armintól. 1868. 18 l. 10 kr.
 VII. Szám. Geleji Katona István főleg-mint nyelvész. Imre Sándortól. 1869. 98 l. 30 kr.
 VIII. Szám. A magyar egyházak szertartásos énekei a XVI. és XVII. században. Bartalus Istvántól. Hangjegyekkel. 1869. 184 l. 60 kr.
 IX. Szám. Adalékok a régibb magyar irodalom történetéhez. (I. Sztárai Mihálynak eddig ismeretlen szindarabjai 1550—59.—2. Egy népirodalmi emlék 1550—75-ből. — 3. Baldi Magyar-Olasz Szótárakja 1583-ból. — 4. Báthory István országbíró mint író. — 5. Szenczi Molnár Albert 1574—1633). Toldy Ferencztől. 1869. 176 l. 60 kr.
 X. Szám. A magyar bővített mondat. Brassai Sámuel től. 1870. 46 l. 20 kr.
 XI. Szám. Jelentés a felső-austriai kolostoroknak Magyarországot illető kézirat- és nyomtatványairól. Bartalus Istvántól. 1870. 43 l. 20 kr.

Második kötet. 1869—1872.

- I. Szám. A Konstantinápolyból legújabbban érkezett négy Corvin-codexről. Mátray Gábor l. tagtól. 1870. 16 l. 10 kr.
 II. Szám. A tragikai felfogásról. Székfoglaló. Szász Károly r. tagtól. 1870. 32 l. 20 kr.
 III. Szám. Adalékok a magyar szóalkotás kérdéséhez. Jannovics Gy. l. tagtól 1870. 43 l. 20 kr.
 IV. Szám. Adalékok a magyar rokonértelmű szók értelmezéséhez. Finaly Herik l. tagtól. 1870. 47 l. 20 kr.
 V. Szám. Solomos Dénes költeményei és a hétszigeti görög népnyelv. Télfy Iván lev. tagtól. 1870. 23 l. 20 kr.
 VI. Szám. Q. Horatius satirái (Ethikai tanulmány). Székfoglaló. Zichy Antal l. tagtól. 1871. 33 l. 20 kr.
 VII. Szám. Újabb adalékok a régibb magyar irodalom történetéhez (I. Magyar Pál XIII. századbeli kanonista. II. Margit kir. hercegnő, mint ethikai író. III. Baldi Bernardin magyar-olasz szótárakja 1582-ből. Második közlés IV. Egy XVI. századbeli növénytani névtár XVII. és XVIII. századbeli párhuzamokkal. V. Akadémiai eszme Magyarországon Besenyei előtt) Toldy Ferencz r. tagtól. 1871. 124 l. Ára 40 kr.
 VIII. Szám. A sémi magánhangzokról és megjelölésök módjairól. Gr. Kuun Géza lev. tagtól. 1872. 59 l. Ára 20 kr.
 IX. Szám. Magyar szófejtetések. Szilády Áron l. tagtól. 1872. 16 l. 10 kr.
 X. Szám. A latin nyelv és dialektusai. Székfoglaló. Szénássy Sándor l. tagtól. 1872. 114 l. 30 kr.
 XI. Szám. A defterekről. Szilády Áron lev. tagtól. 1872. 23 l. 20 kr.
 XII. Szám. Emlékbeszéd Árvay Gergely felett. Szvorényi József lev. tagtól. 1872. 13 l. 10 kr.

Harmadik kötet. 1872—1873.

- I. Szám. Commentator commentatus. Tarlózatok Horatius satiráinak magyarozói után. Brassai Sámuel r. tagtól. 1872. 109 l. 40 kr.

A SPANYOLORSZÁGI
A R A B O K H E L Y E

AZ ISZLÁM FEJLŐDÉSE TÖRTÉNETÉBEN

ÖSSZEHASONLITVA

A K E L E T I A R A B O K É V A L .

(Székfoglaló).

GOLDZIER IGNÁCZ,

I. TAGTÓL.

BUDAPEST, 1877.

A M. T. AKADÉMIA KÖNYVKIADÓ-HIVATALA.

(Az Akadémia épületében.)

A spanyolországi arabok helye az iszlám fejlődése történetében összehasonlítva a keleti arabokéval.

(Olvastatott a Magyar Tud. Akadémia 1876. nov. 13-án tartott ülésében).

Tekintetes Akadémia!

Első szavam e helyen nem lehet egyéb, mint a legbensőbb hála kifejezése azon diszes kitüntetésért, melyre igénytelen irodalmi működésemet méltónak tartották, és azon fogadalom nyilvánítása, hogy ezen kitüntetést, csekély erőmtől kitelhetőleg, a magyar tudományosság szolgálatában kiérdemelni, maradjon életem legszentebb feladata.

Midőn helyemet érdemes körükben elfoglalom, alkalmasnak és időszerűnek tartom, hogy értekezésem tárgyául ne a szoros értelemben vett nyelvészet egyik kérdését válaszszam, hanem hogy a tudományos foglalkozásom körébe tartozó egy általánosabb téma körül csoportosítsam fejtegetéseimet.

A kérdés, melyet ezen értekezésem homlokára tűztem, nem ma és általam fejtegettetik legelőször. Sőt mondhatom, hogy arról előttem igen sokan és igen sokat szölottak és írtak. Épen ezért szükségesnek találom mindjárt bevezetőleg előrebocsátani, hogy a következő vizsgálódásoknak mind módszerére, mind pedig eredményére nézve eltérek azoktól, kik a felvetett kérdést előttem fejtegették, és Spanyolország muhammedán idejéből a helyszínén fönmaradt emlékek nagyserűsége által elkábítva, valamint félrevezetve azon nagy be-

hatás által, melyet a spanyolországi arabok a középkori Európára gyakoroltak, a keleti arabok rovására oly előkelő helyet engedtek amazoknak az iszlám fejlődése történelmében, melyből a higgadt bírálóat kénytelen őket kiszorítani.

Véleményem szerint, arra, hogy a spanyolországi arabok helyét az iszlám fejlődése történetében a keleti arabokéval összehasonlítva, meghatározzuk, sem a maurok aesthetikai fokának egyoldalú szemügyre vétele, sem pedig a hasonló Európára való hatásnak hangsúlyozása nem lehet mérvadó. Mert egyrésről a művészet terén végbe vitt alkotások, melyek a spanyolországi arabok túlbecsülőinek ítéletét vezették tévútra, annyiban a mennyiben Spanyolországban létrejöttek, nem kizárólagosan a spanyol arabság dicsőjét gyarapítják, hanem hasonló mértékben meg voltak a keleti araboknál is; más részről pedig azok, kik az arabság két ágának méltányolása alkalmával, kizárólag azon hatás által engedik magukat vezéreltetni, melyet az egyik vagy a másik ág Európára gyakorolt, azon hibába esnek, hogy *relatív* mértéket *abszolút* érvényre emelnek.

Kérdésünk helyes megoldására nézve szükséges egyrésről a szellemi életnek különösen azon tényezőire tekintettel lennünk, melyek a nép — mint muhammedán nép — szellemi irányának mintegy alapköveiként tekinthetők, és másrésről szemügyre vennünk azon hatást, melyet e tényezők a nép lelkében előidéztek, és azon különiséget, melyet az arabság két ágában ezen tényezők tekintetében észrevenni lehet. Ily alapon törekedtem a kitűzött kérdést megoldani.

I.

A legtöbb történeti munkában épen úgy mint a művelt köztudatban általánosan el van terjedve azon nézet, hogy a spanyol arabok a középkorban a közönséges muhameddán művelődés színvonalán felül állottak; hogy műveltségre nézve kiválóbbak az iszlám többi arab népeinél; hogy közöttök a tudományos szellem inkább talált ápolókra; hogy bennök a bölcészeti eszmék inkább enyhítették a muhammedanismus

türelmetlenségét és fanatizmusát ; hogy a szép iránt az életben és művészetben nagyobb fogékonysággal és elevenebb érzéssel bírtak keleti törzstársaiknál : egyszóval, hogy az andalusiai iszlám a muhammedán kultúrtörténetnek a humanizmus szempontjából legörvendetesebb jelensége, melynél a kultúrbarát szívesebben pihen meg, mint a keleti iszlámnál. És nevezetes az, hogy ezen előítélet — mert hogy ilyennek tartom, az már azon előrebecsített nyilatkozatomból következik, hogy ezen nézet megczáfolására készülök, — hogy ezen előítélet mondom, nemcsak európai tudósok felfogását vezette félre, hanem úgy látszik már számos középkori arab tudós ítéletét is meghamisította.

Kétségtelen és eltagadhatlan jelenség, hogy azon művelődési állapotoknak javításában, melyekben Európát a IX. században találjuk, a spanyol arabságnak elvitathatlan nagy és maradandó érdemei vannak, a melyeket gondatlan és felületesen entuziaszták szerettek és szeretnek ugyan még a legújabb időkig is nevetséges túlzások által helyes mértékük fölé emelni ¹⁾, de mely túlzások levonása után megmarad a valószínű történelmi érdem egy oly összege, hogy bátran állíthatjuk azt, hogy azon négy évszázadnak, melyben Andalusziát mint muhammedán provinciát ismerjük, az európai irodalomra ²⁾ gondolkodásra ³⁾ és társadalomra, ⁴⁾ egy szóval az európai kultúréletre döntő befolyása volt. Ezen befolyás miben állott, az oly gyakran és oly bőven volt egyéb tudományos értekezések tárgya, hogy ezen t. hallgatósággal szemben fölösleges ismétlésbe bocsátkoznám ha a magam részéről újból elmondanám. Csak azon jelenségre akarom e téren figyelmünket irányozni, hogy míg Európa az andalusiai araboktól oly dús ajándékokat fogadott el, amaz az Ázsiából és Afrikából bevándorlottaknak nem nyújtott épen semmit, a mi kultúréletük tartalmát, gondolkodásuk és érzésük körét bővítette és gazdagította volna. ⁵⁾ Ha igaz az, hogy a szótár modern tudományos felkutatása a kultúrtörténetnek egyik leghitelesebb kutforrása, úgy e téren is az európai nyelveknek egy részről és az arab nyelvnek másrészről egymás mellé állítása a leghitelesebb adatokkal szolgál. A mi földrészünk művelődésében és társadalmi életünkben nagy szerepet játszó szökről

és nevekről, elkezdve a tudományos műszavaktól, egészen le a hivatalos, közigazgatási, sőt kereskedelmi terminológiáig, tudjuk, hogy származásukra nézve tucatszámra ázsiaiak, arabok. ⁶⁾ És ezen, a moriszkóknak kiüzése által az európai szókincsből ki nem pusztítható szók mindmégannyi tanúi azon nagy szellemi uralomnak, melyet Arábia gyermekei századokon át a rómán faj fölött, és azon hathatós befolyásnak, melyet a román népek, melyeknek az európai művelődés fölvirágoztatásában oly nagy részük volt, közvetítése folytán az összes európai kultúrára gyakoroltak.

Ellenben a hasonkoru arab szótárnak csak igen csekély alkatrészét birnök felmutatni, mely spanyol vagy sicíliai, szóval *román* eredetre mutat vissza. Pedig okvetlenül tetemes arányban kellene találkoznia, ha Dél-Európa cserébe is nyújtott volna az araboknak annyit, a mennyit tőlük kölcsönzött, és ezen csekély részt sem lehet egy vonalra helyezni azon kölcsönvételekkel, melyeket az európai szókincsben találunk. Mert míg ez utóbbiak az európai nyelvek egy nagy csoportjába találtak utat, addig amazok magának az arab nyelvnek is csak egy dialektusába birtak behatni, a többi dialektusokban pedig egészen ismeretlenek maradtak. De — így szólhatna valaki, látszólag joggal — az arab nyelv alkotása és természete, azon tág tér, mely a belső, ugyszólván *organicus* alakulás által a gyökök tovább fejlődése és régibb anyaggal mindig új meg új derivatumok képzésének nyílik, megengedte azt, hogy az arabok az új és átvett intézményeket és fogalmakat saját szavaikkal fejezzék ki; úgy hogy a priori feltehetnők azt is, hogy Európában eltanult dolgok és fogalmak elnevezésére az idegen szó mellőzésével saját nyelvük kifejezéseivel éljenek. — Ezen ellenvetésnek látszólag volna némi jogosultsága, ha meg nem czáfolná a történelem és a tényleges tapasztalat. Igaz ugyan, hogy pl. e szót »*civilizáció*,« melyet az általa megjelölt fogalom kifejezésére minden európai nyelv átvett, az arab nyelv, melynek az újabb európai befolyás által szintén szüksége volt e szóra, a maga kincséből birta egy tökéletes *aequivalens* alkalmazása által pótolni. *Ibn Chaldûn*, az arabok legműveltebb történetirója, a XV. században, midőn a városi életet a nomád élettel he-

lyezi ellentétbe és bemutatja mindkét kultúrfok jellemvonásait, szemmel láthatólag minden mondatában akarna egy szót használni, mely körülbelül a mi európai »civilizáció« szónkkal egyértelmű, és igen tanulságos, ha azt látjuk, hogy nem képes oly szót alkalmazni, mely e tekintetben intencióit tökéletesen tolmácsolná. Midőn ezen európai fogalmat importálták keletre, azonnal megtermett az arabs szó. *Medîna* az arabs nyelvben annyi mint *urbs*, *civitas* a latinban; midőn *urbanitas-t*, *civilisatio-t* (tulajdonképen *civilitast*) akarnak mondani, a *medîna* szó gyökéből »*mdn*« csináltak, egy ugynevezett ötödik formájú nomen verbalét és meg lett a *temeddun* azaz: *polgáriásodás*, azon szó, melyre a stambuli reformefendik éppen oly büszkék, mint a kairói »uj korszak« teremtoi és a bejruti divatos encyclopaedisták. A *szótöbbség* fogalma is egészen új fogalom keleten, de midőn Egyiptomban a parlamentáris constitutio az új korszakot megkoronázta és a különféle parlamentáris bizottságok, maga a népképviselői testület, az egyiptomi emberiség akaratát szavazás útján kezdte napfényre deríteni, a hírlapoknak és alkotmányos törvénykönyveknek szüksége volt a *szótöbbség* fogalom egy praeciz kifejezésére, és képesek is voltak azt megkövacsolni nyelvük meglévő anyagából, csinálván ezen arab comparativusból (illetőleg elativusból) *aktar*, *aglab* ugynevezett *nisbâ*-kat, így: *al-aktarâjjâ* vagy *al-aglabâjjâ*. Így származtak arab szók, tősgyökeres arab derivációk ily fogalmak kifejezésére is, minők parlament, szavazás, stb. és csak igen keveset vettek át a francia nyelvből, pl. *kûmisiûn*, (commission) *telegraf*, vagy pedig vegyítettek európai és ázsiai elemekből, pl. *Antikâthânê* = régiségtár, stb. Így lehetett a Code Napoleon minden egyes részét tősgyökeres arab fordításban létesíteni, és a német hadi törvényt Muhammed nyelvére minden idegen szó kikerülésével áttenni, természetesen az illető fordítónak — ki Kairóban egy ilyen alkalommal kérte ki tanácsomat — véres verejtékével. Így keletkezett az a hivatalos és tudományos műnyelv, melyet egy magas kairói hivatalnok, midőn e jelenségről vele egy kis eszmecserém volt, e tiszteletbeli névvel illetett: *Jargon officiel et scientifique* — és melyről bővebben fogok szólni, midőn

alkalmam lesz a vulgáris arab nyelvről egy külön tanulmányt bemutatni a tek. Akadémiának.

De nem szorul bővebb bizonyításra, hogy a középkori arab nyelv szókincse ily önkényes szógyártásnak és gyűrásnak nem volt kitéve, és azon körülmény, hogy ilyenekkel a legújabb kor kivételével sohasem találkozunk náluk, valamint az, hogy európai nyelvekből való direct átvételt, tapasztalatom szerint, a spanyolországi arabok nyelvében csak fölötte csekély számmal lehet kimutatni, annak a tanújele, hogy míg nekik Dél-Európa oly sokat köszönt, ők cserében nem vettek át semmit, a mi a szomszéd európai népek hatását az arab kultúrára bizonyíthatná, míg más korszakokban és más országokban a művelődési intézmények átvétele az arab nyelvben nagyszámú szókölcsonzések által van documentálva. Ide tartoznak azon számos aramaeus szók, melyek a vallásos terminológiában nyertek polgárjogot az által, hogy Muhammed ama fogalmakat a nekik megfelelő szókkal együtt az Arábiában és Syriában lakó keresztényektől és zsidóktól vette át; továbbá azon számos perzsa szók, melyek midőn a chalifátus legelőször nyert rendszeres administratiót, a persa hivatalnokokkal és közigazgatási rendszerrel együtt átszivárogtak az arabnyelvbe, hol részint eredeti alakjokban, részint a használat által átido-mitva képezik az arab szótár egyik alkatrészét, a nélkül, hogy az arab nyelvtudósok idegen származásukat félreismernék ?).

A kultúra nagy hatása az európai világra volt azon jelenség, melynek kizárólagos megfigyeléséből és méltatásából támadt azon nézet, hogy ők, a mint az európai szomszédokat művelődés tekintetében fölülmulták, úgy egyáltalán véve a többi, Ázsiában és Afrikában uralkodó törzstársaiknál is, kiknek nem volt alkalma közvetlenül hatni az európai kultúr-fejlődésre, kiválóbbak.

II.

Mint mondám, nem csak európai tudósok hódolnak ezen helytelen felfogásnak; az arabok között is találkozunk sok íróval, kik ugyanezen nézetből indulnak ki. De természetesen másképp formulázva hirdették azt. Az arabok ugyanis nem jut-

tatták öntudatuk elé azon nagy kultúrhatást, melyet Európa déli részén való tartozkodásuk által ezen világrészre gyakoroltak, és midőn az andalusiai arabság relativ előbbrevalóságáról szólnak, csak arra gondolnak, hogy a nyugati iszlám *vallásos és erkölcsi* viszonyai kedvezőbbek és öröndetesebbek mint a keleti iszláméi. Az iszlám vallói tudniillik vallásfelekezetük geographiai kiterjedését két részre osztják, melyek egyike: *Al-Mashrik* (Kelet) magában foglalja az egész ázsiai muhammedanismust, Európában Törökországot és Afrikában Egyptomot, és másika: *Al-Magrib* (Nyugat) Északafrikát Egyptom kivételével és Spanyolországot jelöli. ¹⁾ Ezen felosztásnak nemcsak földrajzi, hanem ethmographiai jogosultsága is van. Mert az ugynevezett nyugati iszlámnak van számos közös tulajdonsága, melyek által az összes úgynevezett keleti iszlámtól különbözik. Ilyen pl. az arab nyelv nyugati írásformája, mely arra mutat, hogy a cursiv arab írás ezen ductusa egészen önállóan a keleti *neszkhi*-től fejlődött ki a régibb kuficus írásból; ilyen továbbá némely sajátság az öltözetben p. o., hogy a magribi arab egészen mai napig inkább maradt hű a nomád öltözethez, melyet különösen a *burnusz* jellemez. ²⁾ Ezen burnusz, egy csuklyával ellátott bő, rendesen fehér színű, köpeny, melyre élénken emlékeztet a régi zsidóknak imádkozás közben alkalmazott, a testet fejestül befödő tallith, és melyet a magribi arab keleti tartományokban való tartózkodáskor sem nélkülöz, vegyes társaságban azonnal reá ismertet az illető egyén hazájára. 'Abd el-Kādir, kit per excellentiam »*al-Sejjid al-Magribi*« szoktak Syriában nevezni, és kit mai nap mint a nyugati iszlám típusát lehet tekinteni, Damaszkusban, mostani lakóhelyén, is viseli burnuszát; és fiának, *Muhammed al Sejjid nek*, házában egy ramadán estve (októberben 1873) midőn vendége voltam, a pamlagokon hat burnuszos magribin guggolt. Ép oly közös és a keleti iszlámtól megkülönböztető jellemvonása a magribi arabságnak, a nyelvjárás. Az észak-afrikai arab dialektus oly megkülönböztető sajátságokat mutat fel, hogy bátran állíthatjuk, miszerint a magribi és egyiptomi vagy syriai arab beszéd között, sokkal nagyobb a választófal, mint a többi arab dialektusok között, ha egymással viszonyba állítjuk azokat; oly annyira, hogy olykor az

egyptomi vagy syriai arab ember a magribi arabot meg sem érti, feltéve, hogy az utóbbi nem alkalmazkodik az idegen dialektus sajátosságaihoz. ³⁾ De nem csak a beszélt nyelv mutat fel ilyen jellemző sajátságokat, hanem az írott nyelvnek is vannak egyes fordulatai és szokásai, stíláriis jellemvonásai, constructiói, melyek a keleti arab írásmódotban hiába kerestetnének. Az írott arab nyelv stil- és mondattani tekintetben fájdalom ezen irányban még nem vettetett alá alapos búvarlatnak, minthogy az arab nyelv terén történt nyelvjárás-tanulmányok eddig csupán csak a beszélt, azaz az úgynevezett *vulgáris* nyelvvel foglalkoznak. De az a mi, különösen a hollandi tudósok részéről az irodalmi nyelvre nézve részben történt, eléggé mutatja azon nevezetes jelenséget, hogy irályi, szófüzési és semiásiologikus szempontból eléggé biztos válaszfalat lehet emelni az arabság két ága között: maşhriki és magribi között. Legyen elég felemlitenem ezen pontra nézve egy egyetlen általános bizonyítékot.

Ezelőtt több évvel négy nevezetes európai művelője az arab nyelvnek és irodalomnak: *Krehl* lipcsei, *Dozy* leydeni, *Wright* cambridgi, *Dugat* párizsi tanár szövetkeztek *al-Makkarî* történetkönyvének kiadására, mely munka a spanyol arabok történetének egyik legjelentékenyebb kútforrása ⁴⁾, kiki egy-egy kötet kiadását vállalván magára. *Fleischer* lipcsei tanár, most ezen tud. akadémiának is külső tagja, a kiadott textust szokása szerint kritikai jegyzetekkel és emendációkkal bővítette, mely utóbbiak sokszor a szöveg illető helyének egészen más alakot kölcsönöztek és azon körülménynél fogva látszottak szükségeseknek, mert azon bizonyos szó vagy szófüzés az arab nyelv ismert, a kiadott irodalomban leginkább érvényesített, és az eredeti kútfőszótárookban codificált használat szerint eltért a classicitás azon fokától, melyet *al-Makkarî*nál, az arab irodalom egyik legékesebb írójánál, valamint azon íróknál is, kiknek műveiből keleti módra lelkiismeretesen ollózott és compilált, föl lehetne tétélezni. De az arab nyelvben az úgynevezett classicitás (*al-lugat al-faşıhâ*) kizárólag a keleti arabság mértéke szerint szokott megbecsültetni. Keletiek voltak kivétel nélkül, mert az arabság akkoriban még nem terjeszkedett volt nyugatra, azon arab köl-

tők, kiknek nyelvezetét és szóhasználatát szokták a keleti és európai philologok a classicus arabság próbakövének tekinteni, úgyszintén az összes eredeti arab szótári tekintélyek keleti forrásokból merítették és maguk is a keleti arab nyelvjárást gyakorolták. Ezen mértékek szerint mérve egy nyugati arab író nyelvezetét, számos helyen merülhetett föl fönnakadás és a classicitás szellemében való emendatio szüksége. Dozy-é az érdem, hogy *Fleischer*-hez intézett tudományos levelében, mely egy érdekes octávkötetben jelent meg ⁵⁾, al-Makkarî történetkönyvének a fönnemlített négy tudós által eszközölt szöveg kiadását *Fleischer* javításai ellen védelmezte különösen a magribî nyelvhasználat sajátlagosságának bő olvasottságon alapuló apparátus segítségével való feltüntetése által. Ezen kimutatásokból lépésről lépésre lehet észlelni azon egyéni önálló fejlődést, melynek az írott arab nyelv indult, midőn a nemzet egy tetemes része nyugat felé vált el.

De nemcsak ruházata, írása és nyelve, irodalmi nyelve épenúgy mint a társalgási, különböztette és különbözteti meg még mai napig is a keleti arabot a nyugatitól. Még számos társadalmi szokásokat is említhetünk ezen megkülönböztető jellemvonások sorában, melyek különösen annak bizonyítékául szolgálhatnak, hogy a nyugati arabságban inkább őriztetett meg bizonyos conservatív, a nomadismus igénytelenségéhez ragaszkodó egyszerűség, a keletiekkel szemben, kiket az általuk meghódított birodalmak, különösen a persának, fényüzése és finomult modora eltávolított lassankint azon naiv egyszerűségtől, mely a nomadismust jellemezi. Egy magribi arab író, ki a keleti arab társadalmat e tekintetben éles bírálatnak veti alá, és kinek munkáját más alkalommal bővebben elemeztem, ⁶⁾ számos értékes adatot nyújt ezen pontra nézve. Gáncsolja a keleti muhammedánok czifra üdvözlési formuláit, hízegő megszólításait és különösen azon sallangos czimeket és attributumokat, melyeket keleti muhammedánok szoktak neveik mellett használni, és melyek magribî íróknál keleti származásuknál fogva ezen stereotyp elnevezéssel szoktak megbélyegeztetni: *al-alkāb al-mashrikījū* »a keleti czimnevek«, és abból állanak, hogy minden egyén neve mellett még egy másik szónak *al-Dîn* »a vallás« főnévvel való

összetéte által származó tiszteletbeli nevet szoktak használni, p. o. *Muhammed* mellett *Shams al-Dîn* »a vallás napvilága,« Abû Bekr mellett *Taķî al-Dîn* »a vallás jámbor férfja« ‘Omar mellett *Zejn al-Dîn* »a vallás ékessége;« ‘Alî mellett *Nûr al-Dîn* »a vallás fénye, világa.«⁷⁾

Ily jellemvonások méltatása után tisztán állhat előttünk azon tény, hogy az araboknak fönnemlített felosztása nem pusztán geographiai jelentőségű, hanem hogy egyszersmind két fejlődési individuálitást képvisel az arabság és általában véve az iszlám történetében, két irányt, melynek külön-külön megfigyelése és összehasonlító megbecsülése kultúrtörténeti tekintetben nem minden fontosság nélkül való feladat volna. Ezen összehasonlító tanulmány, melyre az európai tudósok között meg nem adta magát senki sem, a maguk módja szerint részben megtörtént arab tudósok részéről, kik ily alkalommal természetesen mindig csak azon kérdésre akarnak feleletet találni, hogy az iszlám melyik ágában jut a muhammedán vallás az orthodoxismus mértéke szerint hitebb és tisztább kifejezésre a gyakorlatban és a közélet szokásaiban. Rendesen magribî emberek foglalkoztak ezen kérdés eldöntésével és a nyugati iszlám javára döntenek el azt. Természetesen, nagy része van a kérdés ily szellemű eldöntésében a locális hazafiságnak is, mely nyugati viszonyokat kedvezőbb színezetben szemléltet velük, és ezen értekezésem további folyamatában látni fogjuk, hogy a dolgok valóságos állása mennyiben igazolja a nyugati iszlám fölött a keletivel szemben mondott kedvező ítéletüket. Sőt egy, a keleti iszlám köréből való utazó is, a spanyolországi arabokat a X. században erkölcsi tekintetben a keleti muhammedánok fölé emeli, ámbár különben nem volt igen nagy tisztelője a spanyolországi arabság jellemének. *Ibn Hauķal* ugyanis, ki midőn az ugynevezett fatimida dynastia Éjszakafrikában a mai Constantine vidékén megalakult, és Spanyolországra fordította hódító törekvését, hogy ezen országot a dynastia számára megszerezze, egyike volt azon kémeknek, kiket az új chalifa küldött ki a meghódítandó országok természetének, hatalmi állásának és a lakosság jellemének tanulmányozására, ezen kémkedő útjáról egy nagy könyvet írt, mely az arab utazási irodalom egyik legjelen-

tékenyebb képviselőjeként tekinthető. Nem emel ugyan kalapot a spanyolországi arabok személyes tulajdonságai előtt, sőt ezen nem épen hízeltető jellemzéssel szól róluk: »A mi az idegent, ki ezen félszigetre utazik, leginkább bírja csodálkozásra, azon körülmény, hogy még azon uralkodóé, a ki ott a trónon ül; mert ezen ország lakói minden önérték és ész nélküli emberek; gyávák, rossz lovagolók és nem képesek jó katonák ellen védni magukat, és más részről a mi uraink (kiket Alláh áldjon meg) igen jól tudják, hogy mily értékes ezen ország, mennyi adót hajt, és mily számosak szépségei és kellemességei.«

Ezen nyilatkozat nem mutatja épen igen nagy bámulását a nyugati arab szellemnek, de mind a mellett ugyanazon emberek erkölcséről ugyanezen *Ibn Haukál* azt mondja, hogy: »országukban nem lehet annyi nyilvánvaló gonosztságot és becstelen dolgoknak oly nagy mértékben való gyakorlását, annyi vallástalanságot látni, mint keleten.« *) Ezen nagyobb mértékű szigorúság a vallásos gyakorlat terén épen azon jellemvonás, melyet tekintetbe venni nem szoktak, midőn a nyugati és ennél fogva a spanyol iszlám jellemzése és kultúrtörténeti megbecsülése alkalmával lépten nyomon azon nézettel találkozunk, hogy ott nagyobb mértékű tolerancia s a vallás gyakorlatában kevesebb lélekölő rigorismus uralkodott, az elméletben pedig nagyobb befolyása a bölcsészeti eszméknek, a szabadabb és a dogmatismus nyögéből felszabaduló világnézetnek. Pedig mint már előre bocsátottam a dolog csak annyiból áll, hogy mi európaiak spanyol-arab uton jutottunk legelőször bölcsészeti ismeretekhez, nevezetesen Aristoteles tanulmányához, melyet spanyol-arab tudósok közvetítettek a középkorban az európai világgal. Ha szemügyre vesszük azon irányt, melyet a magribi¹ arabság az iszlám körén belül képvisel, úgy könnyen megfogunk győződhetni arról, hogy már maga ezen irány is visszatarthatta szellemüket a szabadabb mozgástól, és a legszigorúbb orthodoxismus bilincsei között tartotta őket fogva. Minthogy tudtommal a magribi és mashriki arabság művelődési fejlődése, a megfelelő vallásirányokkal párhuzamba még nem helyez-

tetett, szükségesnek találom, hogy kitűzött thémám súlypontját épen ezen benső összefüggés kimutatására és méltatására helyezzem.

III.

Ewald Henrik a göttingai k. akadémiában 1872-ben tartott egy előadásában feladatúl tűzte ki magának néhány, a keleti történelem és művelődés megítélése alkalmával a művelt köztudatban uralkodni szokott előítélet és tévedés megczáfolását. ¹⁾ Ezen előítéletek között legelső helyet foglal el azon nézet, hogy a keleti szellem épen ellentétben a nyugatival conservatív iránynyal bír, hogy a fejlődés és haladás sőt még a változás idegen elemek históriai életében. Évezredekken keresztül egy helyen áll és csak hathatós, kívülről reá törő revolútiók sodorhatják ki megszokott kerékvágásából. Nem került sok fáradságába a híres német professornak, hogy, ezen előítéletet a mennyiben az ősrégi előázsiai birodalmakat illeti, megczáfolja. A mi feladatunk nem terjeszkedik ezen ősidőkre és Ázsia régi nagy birodalmai történetére. De a keletre vonatkozó épen említett előítéletet a köztudat nem csak az ókori keletre korlátozza, hanem azzal appercipálja a keleti világ középkori és újkori életét is.

Hányszor nem hallottuk azt a nézetet kifejteni, hogy a muhammedán világ egészen odáig, midőn Európa hatott reá művelődésével, a maga szellemi körét, különösen pedig vallásos nézeteit és az azokból folyó gyakorlatot nem fejlesztette, nem módosította? És ezen nézetet, még oly időben is hangoztatták és hangoztatják, midőn a fejlődésben, az evolúcióban ismertetett fül minden organicus létezés életelve, a természetnek épen úgy mint a társadalom életében; akár már most ezen fejlődést *hegelisticus* akár pedig *darwinisticus* alapon végbemenőnek fogják fel, azaz akár úgy, hogy a tárgyakban és eszmékben rejlő antithésisekben találják a fejlődés szükségének és a magasabb fokra való emelkedés tendenciájának megmagyarázását, akár pedig a létért való küzdelem legyen a fejlődés principiuma, végbemenésének magyarázó oka. Elég

az hozzá, philosophiai s történelmi lehetetlenség, hogy a keleti világ egy tetemes része, oly alapon folytatta volna egyéni történelmi életét, oly alapon alkotott volna hatalmas és világra szóló államot, sőt mondhatnók államokat, oly alapon semmisített volna meg virágzó kultúrákat, bölcsészeti igazságokból kiinduló világnézeteket és vallásokat, oly alapon fűzte volna azokat saját életéhez és tette ennek kiegészítő és szerves alkatrészévé, mondom oly alapon végezte volna mindezen, a normális történelmi élet körébe tartozó functiókat, mely minden történelmi és természeti lét alaptörvényén kívül esik, sőt ezekkel egyenesen ellentmondásban áll.

A mint a priori lehetetlen és képtelen állítás tehát az, mely a folytonos fejlődés processussát eltagadja az iszlám társadalmi és vallási életétől, úgy másrészt tagadhatlan igazság az, hogy e téren is mint mindenütt kicsi dolgokban és nagyokban, fejlődő változást tapasztalunk mindenütt és mindenben. Kicsiszerűnek fog látszani, hogy akkor, midőn nagy történelmi igazságokból indulok ki, hirtelen átesapok oly csekély részletére a társadalmi életnek, mint a *divatnak* változása. De czélszerűnek találom, hogy e térről hozzak fel egy pár megvilágító példát, melyek a mohammedán társadalomra vonatkozó nézetek megczáfolására fölötte alkalmasaknak látszanak előttem. Mindenki azt gondolja, hogy a muhammedán emberek öltözködési modora oly fix és állandó, hogy az, a mióta legelőször keletkezett, keletkezését pedig rendszerint a legtávolibb ősidőkbe szokták beleképzelní, (hiszen Ábrahámot rendesen arab seikh öltözettel szokták festeni és Mózeszt arab dervis ruhájába burkolni), állandóan ugyanaz maradt, míg csak a legujabb európai befolyás e téren is lényeges módosításokat közvetített. Minthogy az arab öltözködési divat története nincsen megírva, legyen megengedve nekem az erre vonatkozó adatgyűjteményemből egy pár példát felhozni. Szóljunk csak a *tudósok* és *sherípek* öltönyéről. Azon szokás, hogy a tudós osztályok az ugynevezett seikhlek turbánjuk és egyéb öltözetük által tűnnek ki a többi emberek közül, a mohammedán időszámítás II. századának második felében keletkezett, sőt tudjuk, hogy *Abû Jûsuf Já'kûb al-Anğârî* (meghalt 182-ben) volt az, ki ezen divatot legelőször kezdette meg.²⁾

Hogy ezen intézkedés nem volt oly állandó, hogy idővel ne változhassék, azt több adat mutatja. Mai nap például senki előtt nem lesz feltűnő, ha egy tudós seikhet vörös papucsban lát, mely szín a sárgával együtt szokott a papucsok divatos színe lenni muhammedán országokban. De a III. század vége felé *Abû Munabbih-tól*, midőn a fürdőben vörös papucssal látták, ez rosz néven vétetett még: »lábán« ugymond egy hasonkorú tudósító »vörös papucs volt, mintha csak tevehajcsár volna,« ³⁾ míg egy arab példabeszéd szerint *labisa al-chuff al-ahmar* (a vörös papucsot öltötte lábaira) annyit jelent, mint: *imperatoris dignitatem sibi sumsit*, ⁴⁾ a miből az tűnik ki, hogy vörös színű cipőben járni, akkor midőn e példabeszéd keletkezett, a méltóság jele volt. Hogy mily kevés conservativismus uralkodott a tudósok öltözködése tárgyában, az onnét is kitűnik, hogy az emírek, helytartók és törvénytudósok minduntalan azon helyzetben voltak, hogy annak megtartását újabb rendeletek és intelmek által erősítsék meg, a mi nem történik meg, ha divat dolgában a keleti ember az egyszer megállapított szokást változhatlannak tartaná. Megjegyzendő, hogy keleti uralkodók részéről is találkozunk a ruházatot illető rendeletekkel. Nem is említve *Alî al-Dîn Ureghân* ruházati rendeletét, ⁵⁾ a VI. századból ismerek egy *Ibn al Afîr* stilisztikájában a rendeleti minták között felemlített rendeletet, ⁶⁾ melyben az egyiptomi főhivatalnokoknak e tekintetben utasítások adatnak. Ily rendeletek létezése arra mutat, hogy a ruházat időről időre való szabályozásának szüksége forgott fönn és hogy ezen pontra nézve nem uralkodott soha sem azon állandóság, melyet róla elhíreszteltek. Az előttem fekvő adatokból az tűnik ki, hogy a III-dik századtól kezdve a tudósok öltözködése már megszűnt állandó divat lenni ezen körben és hogy épen úgy találkoznak tudósokkal, kik a köznép ruháját öltik magukra, mint viszont laikusokkal, kik a tudósok öltözetébe bujnak. A III. század végén a cordovai emír *Habîb b. al Valîd Dahân* traditio-tudós ellen bocsát ki egy rendeletet, melyben a tarka ruhák viselését tiltja meg neki, ⁷⁾ ugyanakkor ugyanazon város kádija *Muhammed b. Beshîr al-Mu'âfirî* oly világi öltözetben járt, hogy, mint kútfőm mondja, a kik

nem ismerték, muzsikusnak tartották. ⁸⁾ Ellenben *‘Omar al Bulkejni* megdorgált egy laikus embert, midőn eszébe jutott, hogy a tudósok öltözködési modorát utánozza, ⁹⁾ és *Imâm al-Haramejn* Bagdád városában már általánosan elterjedve látja a laikusok ezen szokását, ¹⁰⁾ mely ellen természetesen a tudós kaszt a legnagyobb féltékenységet fejtette ki. Midőn Andalusziában *‘Abd al-Rahmân Sanchol* a tudósok turbánját a hadseregnél akarta behozni, a jámbor cordovai tudósok, ellene, mint a vallás megsértője ellen keltek ki. ¹¹⁾ De hogy a tudós kasztnak igen korán volt alkalma féltékenységét e tekintetben kifejteni, az onnét is kitűnik, hogy az épen említett bagdádi seikh nyilatkozatában *al-Bağavi* hasonértelmű és tárgyú nyilatkozatára történik vonatkozás. ¹²⁾ És hogy másmás időben a tudomány képviselői mást mást tartottak méltóságukhoz illő öltözetnek, az kitűnik *Ejjâb al-Sachtiânî* egy ítéletéből; ugyanis midőn *Mâmar* nevű barátját egykor a földet érintő tunicában látta, oda nyilatkozott, hogy ő ezen tekintetben a régi divatnak hódol, mely a méltóságot uszályos ruhával hozza összefüggésbe, míg újabb időben ezen felfogás és a vele összefüggő divat megváltozott. ¹³⁾

Egy másik érdekes momentuma a keleti divatnak az ugynevezett sherifek, a Muhammed családjából származó emberek, zöld színű turbánja. Ismeretes, hogy ily *sherîf* — (szó szerint: nemes) eket vagy más elnevezéssel *scjîd-* (úr) eket bármily keleti város piaczaín és utczáín oly nagy számmal találunk, hogy alig van mesterség és foglalkozási kör, melyben a zöld turbán után ítélve, a próféták pecsétjének utódai ne találhatnának, tudósok, teherhordók, koldusok, kereskedők, munkások ¹⁴⁾ stb. Ezen vegyes társaságnál fogva, már meg lehetős régen, azok kik valósággal birnak Muhammedre vagy a chalifák egyikére visszavezethető törzsfával, kerülnek a zöld turbán viselését, mert ennek használása leginkább volna képes gyanussá tenni azt, a mi nekik legfőbb büszkeségét képezi. De csalódnánk, ha azt hinnők, hogy ama, most már kihalt felben levő szokás, mely a sherifekkel zöld turbánt viseltet, az iszlám legelső idejében keletkezett. Alig éli most ötödik századát; *al Sujûtînak* ugyanis egy érdekes munkájában, melyet a *Tajlasânnak* nevezett öltönydarabról irt, azt találom,

hogy csak 883-ban (a muhammedán időszámítás szerint) keletkezett ezen divat. ¹⁵⁾

A felhozott adatok azt mutatják, hogy társadalmi külső szokásokra nézve sem tapasztalható az a conservatív megmaradás, melyet rendszeren keleti dolgokról fel szoktak tételezni. De még hamisabb, és a belőle vont kultúrtörténeti következményeknél fogva ártalmasabb felfogás az, mely az iszlámnak mint vallási és állami rendszernek történelmi fejlődését tagadja. Sem az iszlámról mint vallásrendszerről sem pedig mint álladalmi rendszerről nem áll ezen felfogás. Min- ket e helyen az iszlámnak csak előbbi oldala fog érdekelni, annál is inkább mert, — hogy fejtegetéseim eredményét már mindjárt itt legelől foglaljam össze — az iszlámnak nem csak újabb időben, hanem már azonnal keletkezése után e tekintetben két iránya különböztetendő meg: az egyik, mely, legalább elméletileg, ragaszkodó, conservatív, az adott alapot el nem hagyó, a másik mely az adott alapból kiindulva annak történelmi fejlődésének nem szegül ellene és körébe bele vonja mindazon elemeket, melyek ezen fejlődés tartalmát bővítették és gazdagították. *Ezen két irány között épen az előbbit, a conservatív irányt, látjuk képviselve a nyugati iszlámban, míg a liberálisabb nézetekkel összefüggő iránylat a keleti iszlámban vergődött érvényre.*

A muhammedán vallás elméleti és gyakorlati részének, tehát dogmatikájának és ritusának tudvalevőleg két általános és minden secta által elismert kútforrása van, és pedig ; a) *al-kitáb* (a könyv) t. i. a korán tartalma, az a mi ezen könyvben nyiltn van kimondva vagy a mi szövegéből következik ;

b) *al-sunnâ és al-hadîť* (a traditio) tudniillik az, a miről a traditionális tekintélyek hiteles láncolata (*silsilâ* vagy *isnâd*) azt bizonyítja, hogy az a prófeta által véghez vitt cselekvés vagy tőle hallott mondás. ¹⁶⁾

Csak igen későn, a ritusnak megszilárdulása után járult e két kútforrához egy harmadik: c) *al-igmâ* (consensus), tudniillik oly felfogás, a mely ugyan sem a szent könyvben, sem a traditioiban nem fordul elő, de a melyre nézve a muhammedán vallás autoritásai, az ugynevezett imámok, egy nézetben

vannak.¹⁷⁾ Mindazon muhammedánok, kik a vallás ezen három kútfejét vagy legalább is a két elsőt mint valót ismerik el: *ahl al sunnâ v-algemâ'â* (szó szerint: homines traditioni et ecclesiae addicti). Azok, akik a *gemâ'â*-t nem tartják kötelezőnek, azaz az egyházhoz nem tartoznak és azon alapot, melyen politikailag alapult t. i. a választás útján létesült első chalifátust jogosnak nem ismerik el, képezik a schismaticusokat, különösen pedig a muhammedán közhasználat szerint a *shî'â'* (társaság), legközelebb 'Alî társaságát és azon apró sectákat, melyek joggal jogtalanul ezen általános elnevezés alá foglaltatnak. Megjegyzem azonban, hogy a *shî'â'* elnevezés nem azonos, mint tévesen hinni szokás, a traditiohoz nem ragaszkodó, annak hitelt nem adó sectával, mert a *shî'* ismusnak is vannak traditio gyűjteményei, csak hogy ők a lánczolatban előforduló autoritások hitelességét más mértékkel mérik mint az igazhitű muszlimok. Az *ahl al-shî'a* mint ellentéte ennek: *ahl al-sunnâ v-al gemâ'â* tehát nem annyira a *sunnâ* mint a *gemâ'â* antithesise.¹⁸⁾ Az első két kút fő érvényességére nézve az összes igazhitű muhammedán világ, a harmadikra nézve annak legnagyobb része egyetértésben van, mert mindhárom kútfeje a vallásos hitnek és életnek, minden muhammedán által elismert autoritásokra hivatkozik és belőlök indul ki. Azonban már a *consensus* mint vallástudományi forrás, némi tekintetben nem pusztá autoritáson alapszik. Mert ha ezen forrást vizsgáló tekintetbe vesszük és a benne szereplő tekintélyt muhammedán szempontból egybe hasonlítjuk azzal a tekintélylyel, mely a két elsőben szerepel, úgy meg kell adnunk, hogy ott már emberi akarat és vélemény, mindenesetre olyan emberek akarata és véleménye, kiknek az orthodox iszlám megadja a jogot, hogy kétes esetekben önálló akarattal és véleménynyel birjanak, (úgynevezett mugtahidoké)¹⁹⁾ tétetik auctoritativvá, míg a két első forrásban az isten változatlan akarata és az általa inspirált próféta tana és cselekedete vezérel. Így tehát a *consensusban* már az isteni és prófétai autoritáson kívül, ha nem is vele ellenkezésben álló, emberi vélemény is elismertetik mint mérvadó, de más részről eléggé korlátolt mértékben, a mennyiben csak is a négy imám és ezeknek is csak összhangzó véleménye té-

tetik vallástani forrássá. Így tehát ezen forrás átmenetet képez egy másik vallástani forráshoz, melyben az egyéni vélemény és akarat elismerése már egész tisztán jut elismerésre. Említettik ugyanis a dogmatikus hitnek és a kánoni törvénynek még egy negyedik kutfeje is, mely ugyan a szoros értelemben vett orthodoxismus határaiból ki nem mozdul és az előbb említett három vallástani kutfő semelyikével soha ellenkezésbe nem jő, de a rideg orthodoxismus korlátait annyiban lépi túl, a mennyiben az autoritáson alapuló kutfőkön kívül levő oly elemet képvisel vallásos dolgokban, mely az *egyéni* érvényesülését elősegíti és kibuvót enged a szabad gondolkodásnak. Ezen negyedik kutfő:

d) *al-kijās* (az analogia). Mig az első három kutforrás felhasználására és alkalmazására az egyes egyén belátása semmiféle befolyást nem gyakorol, hanem az írott betű és a tradált szöveg szó szerinti értelme, valamint az azokat tolmácsoló autoritások egyhangu felfogása dönt és határoz, addig az analogia alkalmazása kihívja az egyéni ingeniumot és belátást, és tág tért enged az illető subjectivitásnak. És hogy az *analogia* alkalmazása csakugyan nagyon szabad kört enged az egyénnek, az onnét is kitűnik, hogy azok, kik a kijāst mint vallástani kutfőt elismerik, *aṣḥāb al-raʾj* a vélemény, azaz: *egyéni belátás* embereinek, vagy mint *Kremer* fordítja ²⁰): speculativ jogászoknak (spekulative Juristen) is neveztetnek.

Mennél kevesebb döntő befolyást enged tehát valamely muhammedán kör a két utóbbi vallástani kutforrásnak a valóságos kérdések dolgában; mennél inkább korlátozza az imámok összhangzó döntvényeinek és az analogiák útján következtetett egyéni vélemények hatáskörét; mennél inkább ragaszkodik kizárólagosan a tradált tételekhez: annál kevesebb tere lesz ezen irányon belül a szabad gondolkodásnak, annál tulajdonképpenséggel inkább lesz másrésről a conservatív, csupán csak a tradióira támaszkodó és minden újítást kizáró tendentia. És csakugyan a muhammedán felekezetek vagyis inkább mint már e helyen felolvasott egy másik értekezésemben ²¹) emlitém: irányok, ritusok (maḏāhib) keletkezésének és kifejlődésének története ezen föltevésünket igazolja.

Ennek kimutatására azonban előre kell bocsátanom egy pár tájékoztató megjegyzést.

A traditionalismus elleni reactio korán fejlődött ki az iszlámban. *Ahmed ibn Abi Ishâk al-Sebî*²² előtt, ki az iszlám II. századában élt, egykor egy ember így szólott: »Meddig fogtok örökösen a traditióon függni, foglalkozzatok inkább a tudománnyal! (Ila matâ hadî²³un-isthağilû bil'ilmî).²²) Ugyanekkor látjuk a keletkező kánonjogi iskolákban a speculativ tendenciát a traditionalismus ridegsége ellen visszahatni.

Ismeretes, hogy az orthodox szunnita iszlámon belül többféle irány fejlődött ki. Emlitenek hatot, ha a *Suffân al-Ta²⁴urî* (megh. 161-ben h.) és *Dâ'ûd al-Zâhirî* (megh. 270-ben h.) neve után nevezett irányokat is ide számítjuk, mások mint pl. a *Zejdî²⁵tâk* Arabiában — kik magukat »az öt irány emberei«-nek nevezik (*ahl al-chams madâhib*²³) ötöt, de a legismeretesebbek négyen vannak és négy imám vagyis iskola-alapítóra, kiknek nevei után neveztetnek, vezettetnek vissza és pedig 1) a *mâlikîta* irány, mely *Mâlik b. Anas* medinai tanárt (megh. 179-ben), a muhammedán traditió legelső gyűjtőjét és a traditiótudomány megalapítóját nevezi fejének; 2) a *hanafîta* irány, mely *Abû Hanîfa al-Nô mân 'irâkî* vallástanárt (meghalt 150-ben) ismeri legfőbb tekintélynek; 3) a *shâfi'îta* irány, mely *al-Shâfi'î* (megh. 204. b.) Mâlik tanítványában ismeri alapítóját és végre 4) *Ahmed b. Hanbal* (megh. 241.), *al-Shâfi'î* tanítványának iránya, a hanbalita. Ezen iskolák egymásután való keletkezése igen behatóan és szellemesen tárgyaltatott *Mirzâ Kazembeg*,²⁴) *Sachau Ede*²⁵) és *von Kremer Alfréd* által,²⁶) kiknek a jegyzetben idézett munkáira utalom az olvasót, minthogy bennünket e helyen csak azon viszony érdekel, melyben ezen iskolák azon iránykülönbséghez állanak, mely mint fônn kifejtettem, a felsorolt négy vallástani kutfő alkalmazásából következik. Erre nézve úgy áll a dolog, hogy a mâlikîta iskola, melynek megalapítója legelső utörője volt egyszersmind a traditió tudományának, a koránon kívül csakis a traditiót ismeri el mint a dogmatika, a ritus és a jogtan kutfejét, míg ellenben a hanafîta iskola az, mely más néven »a vélemény iskolájának« neveztetik, és melynek megalapítója kevesebb súlyt fektetvén a traditióra, az analogiának

és véleménynek vivott ki helyet a theologia és kánonjog terén. Mindkettőjük között közvetítő képen lépett fel a shâfi'ita irány, mely a consensust igen, de az analogiát nem ismeri el, míg a negyedik a hanbalita, a málíkita iskola tulzásának tekinthető, és minthogy sok követőre nem talált, ezen tanulmányban egyelőre tekintetbe nem fogjuk venni.

Ha az irodalmat tekintjük, úgy azt találjuk, hogy ezen hanbalita iskolát nem is nézték mindig a többivel egyenrangú iránynak. *Al-Muḥaddasî* geographiai író, ki a muhammedán világnak ritusok szerint való felosztásáról is bővebben szól, a hanbalita ritust nem említi a négy »*fiḥh-ritus*« (madāhib al fiḥh) között, külön kánonjogi iránynak nem tekinti és csupán a tradíció tekintetében elágazó iskolák között mint orthodox traditionalista iskolát hozza föl. ²⁷⁾

Ha tekintetbe vesszük, hogy mily nagy ragaszkodás uralkodott az iszlám első idejében az összes theologiai világban a tradícióhoz és mily ellenszenv a *ra'j*, a subjectív vélemény ellen, akkor csakugyan bámulhatjuk azon elterjedést, melynek nem sokára keletkezése után a ḥanafita irány örvendhetett. Ezen tünemény kellő méltatására jó lesz e helyen egybeállítani a régi muhammedán tudósok egynehány ítéletét az épen támadófélben levő antritradiotionális irányról. Kutfőm e tekintetben *Abd al-Vaḥhâb al-Shâ'irî*-nak *Kitâb al-mîzân* (a mérleg könyve) című munkája, melynek jellemzésével egy más értekezésemben foglalkoztam ²⁸⁾, és melyben a *kijâs*ról egy igen kimerítő értekezést olvashatunk ²⁹⁾. *Abd al-Raḥmân b. Maḥdî* egy epigrammában kelt ki a vélemény követői ellen, mely epigramma így végződik: »*A vélemény az éjhez, a tradíció a naphoz hasonlít* (falra'ju lejluṇ val-ḥadîṭu nahârūn), *Abû Âsim*: *Annak szemében, ki a tradícióba mélyed, a többi ember olyan mint a barom* (Idâ tabaḥḥara-l-ragul fi-l-ḥadîṭ kâna-l-nâs'indahū kalbakar).

Abû Bekr b. Âjâsh: *Minden időben a tradíció követői az ellenkező véleményűekhez viszonyítva, olyanok mint a muszlimok a hitetlenekhez viszonyítva* (Ahl al-ḥadîṭ fî kulli zamân ka-ahli-l-islâm ma' ahli-l-adjân). *Al Shâfi'î* imâm: »*Őrizkedetek azon tradíciók elfogadásától, melyek a vélemény emberei vidékeiből jönnek, ne is nerjétek el azokat, míg jól utána nem*

járatok hitelességüknek: « Természetesen legeslegszigorúbban nyilatkozik a *ra'j* ellen azon imám, ki a négy rítus között legmagasabban lobogtatja a tradíció zászlóját. *Ahmed ibn Hanbal* ugyanis jobbnak tartja a leggyarlóbb hitelességű tradíció tekintélyét az egyéni véleménynél (*Da'if al-hadith* ahabbu ilejné min *ra'j al-rigál*) és magánéletében oly rabszerű utanzója volt mindennek, a mit a tradícióban talált, hogy midőn a szabad-elvű *Ma'mun* chalifa uralkodása alatt üldözöbe vették őt, más egyéb makacs orthodox tanárral együtt, három napig elrejtőzködött és negyed napon kibujt biztos rejtékhelyéből, csak abból az okból, mert a tradíció szerint a próféta is egykor üldözői előtt épen csak három napig tartá magát elrejtve. Ő volt különben az, ki soha életében dinnyét nem akart enni, mert nem talált tradítiót, mely megtanithatta volna arra, miképen bánt el a próféta a dinnye héjával. — Nézzük már most a kánonjogi iskoláknak geographiai elterjedését különösen azon czélból, hogy a keleti és nyugati iszlám vallásos élete minőségének megítélésében azon iskolát tekintsük fokmérőnek, melyhez az iszlám ezen két ága szegődött. Ekkor azt tapasztaljuk, hogy míg a *hanafita* és *shâfi'ita* iskola a keleti iszlámban uralkodott, addig a nyugati iszlám kizárólag a *mâlikita*, tehát a conservatív iskolához szegődött. Mind Éjszakafrikában (Egyptom kivételével, melyben a *shâfi'ita* iskola uralkodott és még mai napig is el van terjedve, ámbár nem uralkodik, mert az uralkodó iskola most ott a *hanafita*, mint a stambuli uralkodó dynastia ritusa), mind Spanyolországban, a *mâlikita* iskola az uralkodó; az egész keleti iszlámban pedig, európai Törökországtól egészen China határaig a *hanafita* iskola vergődött uralkodásra. A fönntemlitett *al-Mukaddasi* idejében is ilyen volt a felosztás. » *Ash'ab Abi Hanîfâ bil-mashrik va-ash'ab Mâlik bi-l-magrib.* « *Abu Hanîfâ* követői keleten, *Mâlik* követői nyugaton vannak.³⁰⁾ Látjuk tehát, hogy ezen kérdésre: az iszlám két geographiai ága között melyik képviseli a liberalismust? okvetlenül úgy kell felelnünk, hogy a keleti ág képviseli azt, míg a nyugati ág a vallásos élet azon irányát kapta föl, mely a liberálisabb törekvést, az előrehaladást, a változó idő igényeihez való alkalmazkodást, a más felekezetbeliekkel való érintkezésben a to-

lerans méltányosságot leginkább nehezíti meg, sőt sok tekintetben lehetetlenné teszi, minthogy világfelfogásában és a gyakorlati életben kizárólag oly időben keletkezett kutfőt ismer el mint egyedüli tekintélyt, midőn a muhammedán társadalom megalakulófélben volt és éppen az arab pogányság ellen vitta harczeit; tehát egyrésről még a legintensívebb fanatizmus forrongott benne, mely később nyugalmasabb lélekállapotnak és világnézetnek adott helyet; másrésről pedig még sokkal közelebb állott a nomadizmus egyszerűségéhez, semhogy a fejlődő városi élet és az idegen körökkel való békés érintkezésből folyó követelményeket tekintetbe vehette volna.²¹⁾ Ennek ellenében a hanafita irány a liberális felfogással szemben kedvezőbb helyzetben van, mert az iszlám első tizedeiben keletkezett traditio ridegségét enyhíteni engedi a haladó és a későbbi korban fejlődő egyéni nézet gyakorlatiasága által, és azért könnyen érthető, hogy a politikai alakulásban, a nagy chalifátus alkotásában a hanafita iránynak kellett győznie. Mert míg a málíkita irány egy kis vallásos társadalomból indult ki, addig a hanafita-iskola a gyakorlati tényálláshoz alkalmazkodott és a létező tényleges viszonyoknak inkább volt képes eleget tenni. Innen van az, hogy a régibb nagy keleti chalifátus területén, és később a kisebb keleti szultanáságokban, végre pedig a stambuli szultanáság területein a hanafita iskola emelkedett uralkodásra, nem annyira a benne életelemként uralgó liberális tendenciánál fogva, hanem mivel a változott politikai színpad és a meghódított népek által az új alakulásba vegyített viszonyok szükségessé tették, hogy ama eredetileg demokratiko-theokraticus kis álladalom elméleti alapján túlmenjenek. Ha ezen jelenséget kellőképen méltatjuk, úgy a hanafita iskolának a conservatív málíkita iskola ellenében való győzelme kettőt képes megczáfolni: először is azon nézetet, hogy a muhammedánizmuson belül a meglevő vallási és álladalmi bázis egyszer mindenkorra kizárólag a korában és a traditiókban található, mely a tényleges viszonyokhoz semmi módon nem alkalmazkodhatik; másodszor pedig azon már fennt is czáfolat alá vett nézetet, hogy az iszlám fogalma nem fejlődött, nem tökéletesbedett, nem bővült légyen soha sem.

Ne tessék az épen megállapított következtetést, melyet az iszlám kultúrtörténete tárgyalásában az egyedül helyes kiinduló pontnak vagyok bátor tartani, pusztán elméleti kombinációnak nézni. Mert ezen kiinduló pont egész történeti összefüggése szerint érteti meg velünk a muhammedán állam megalakulását, melynek hosszú ideig tartó életrevalósága épen az *Abû Hanîfâ*-féle szabadelvű és a tényleges exigenciákat tekintetbe vevő iskola győzelmének lehet tulajdonítani. *Von Kremer*-nek, a muhammedán politikai és kultúrtörténet legszellemesebb tárgyalójának, ki a hanafita iskola tanulmányozására igen sok gondot fordított, művéből hadd álljon itt egy pár megjegyzés, melyek *Abû Hanîfâ* szabadelvű toleráns szellemét eddig a legalaposabban méltányolják és az általa megalapított iskola törekvéseit leghivebb színekben mutatják be nekünk. »*Abû Hanîfâ* iránylatának« ugymond *Kremer*, »mindig igazságos, részrehajlatlan, különösen pedig másvallásuakkal szemben toleráns szellemének pontos ismerete, oly férfit mutat benne, ki népe és korszaka vad, szűkkeblű szokásain évszázadokkal túlment. Mig a többi muhammedán tudósok a nem-muszlimot mint egy a muhammedán emberrel szemben igen alant fokon álló lényt tekintik és ezen felfogásnak a reá vonatkozó jogi tételekben is kifejezést adnak, a mennyiben a nem muhammedán ember életét és vérét kevesebbre becsülik, mint a muhammedán ember életét és vérét, addig *Abû Hanîfâ* azt a tantételt hirdette, hogy a máshitú ember vagy rabszolga élete egyenlő értékű a szabad muszliméval, úgy hogy a ki amaszt megöli ugyanazon jogi következményeknek köteles magát alávetni, mint a szabad muszlim gyilkosa. Épen ugy enyhítette a lopás után következő büntetés addig érvényben volt szigorúságát. Adásvevésben a máshitúnek jogegyenlőséget biztosít a muhammedánnal szemben. Vegyes házasságok esetén, midőn muhammedán ember zsidónőt vagy keresztyén nőt vesz el, két zsidó vagy két keresztyén tanut hitelesnek mond. Mig a hanbalita iskola a törvény által megkívánt imádságok elhanyagolására halálbüntetést szab ki, addig *Abû Hanîfâ* megelégszik testi fenyítéssel. A meghódított népek ellen, melyek a kormányhoz szerződési viszonyban állanak ha a szerződés feltételeit megszegik, több jogtudós véleménye

szerint, háború indítandó és ha vonakodnak az iszlámot felvenni, akkor a férfiak meggyilkolandók, a nők és gyermekek rabságra hurczolandók. *Abû Hanîfâ* szerint elég, ha őket a muhammedán területből kiűzik. Ezen tények elegendők volnának annak bebizonyítására, hogy oly időben, midőn a korlátlan fanatizmus, az emberi jogok teljes félreismerése nem muhammedánok irányában, és a büntető jog draconicus határozatai minden enyhítő korlátozás nélkül uralkodtak, *Abû Hanîfâ* a humanitás, tolerantia és méltányosság oly fokát képviselte, melyet ily módon alig találhatni egyébütt az iszlám körében. Megérdemelné, hogy ha egyebet se tudnánk tanaiból mint azokat, a miket éppen felsoroltunk; hogy népe legnemesebb szellemei egyikének tekintsük. Tanrendszere a legmagasabb és legemberségesebb fejlődési fokot képviseli, melyre oly szilárdan befejezett vallásos és álladalmi rendszer minő az iszlám, egyáltalában képes emelkedni ³²).

A tudós Von Kremer ezen megjegyzéseihez legyen megengedve a magaméból is egynehány adatot fűzni, melyekből azt láthatjuk, hogy a keleti iszlámban uralkodó *Abû Hanîfâ*-féle irány képviseli az iszlám keretén belül mindenütt és minden tekintetben a liberális és toleráns áramlatot. Érdekes lesz e tekintetben kiemelni azon nézeteket, melyek a muhammedán jogtudósok között uralkodnak azon kérdésre nézve: valjon megengedhető-e nem muhammedán embernek, hogy a szent területekbe lépjen? Látni fogjuk, hogy ezen kérdésre nézve is *Mâlik* az intoleráns, *Abû Hanîfâ* pedig a toleráns és szabadelvű nézetnek képviselője. Mekka szent területére, melynek középpontján a ka' bâ foglal helyet, és mely *al-haram*-nak neveztetik, *Mâlik* és *al-Shâfi'î* nézete szerint semmiféle más vallásnak lépnie nem szabad, akár állandóan, akár pedig csak ideiglenesen akarna ott tartózkodni; ellenében *Abû Hanîfâ*-nak nincs belépésük ellen kifogása, ha nem szándékoznak ott állandóan tartózkodni. Mekka többi mecsetébe feltétlenül megengedhető nekik a belépés *Abû Hanîfâ* ítélete szerint, ha nem profanálják azokat ivás vagy alvás által, míg *Mâlik* úgy nyilatkozik, hogy semmi szín alatt oda más vallásut mint muhammedánt bebocsátani nem szabad. ³³) *Al-Higázban*, Arábia félszigetének azon provinciájá-

ban, melyben a két szent város Mekkâ és Medînâ fekszenek, a régibb és leginkább az iszlâm keletkezése alkalmával támadt nézetek, más vallásura nézve majdnem lehetetlennek mondják a tartózkodást. Egy tradíciómondattól, mely 'Ġîshâ-ra, a próféta kedvencz feleségére, vezettetik vissza, azt határozza, hogy az arab félszigeten soha kétféle vallás ne találkozzék. 'Omar chalifa pedig minden más vallást kiűzött al-Higâzból és csak kereskedőknek s mesterembereknek adott három napig tartó engedélyt az ott tartózkodásra, mely határidő lefolyta után irgalmatlanul elkergette őket. Abû Ĥanîfâ megengedi a más hitűnek a Higâzban való tartózkodást egyenes ellentétben a tradícióval. ³⁴⁾

Vallási háborúk alkalmával — és az eredeti muhammedán constitúció csak is ily háborukat ismer — különbség tetetik a *könyvbirtokosok* (ahl al-kitâb), azaz oly felekezetek között, melyek kinyilatkoztatási könyvre alapulnak pl. a keresztény és zsidó felekezet, és olyanok között, melyek nem támaszkodnak kinyilatkoztatott könyvre. Az előbbieket irányában a muhammedán haditörvény enyhébb és elnézőbb eljárást szab mint az utóbbiakra nézve. Így pl. a foglyokul ejtett ahl-al kitâb nők és gyermekek rabságra hurczoltatnak, míg a könyvtelen felekezetekhez tartozó nőkre és gyermekekre, ha foglyul ejtetnek és az iszlâmba belépni nem akarnak, halál ítéltetik. Csak Abû Ĥanîfâ elégszik meg ezeknél is a rabszolgasággal, ³⁵⁾ mely rendszabály, tekintetbe véve a rabszolgák kedvező helyzetét az iszlâmi társadalomban, igen enyhe felfogásnak mondható. Abû Ĥanîfâ a többi vallástudósokkal ellentétben megengedi, hogy a muhammedán államban a más vallásuk fölött, egymás között folyó jogi ügyekben, saját vallásukhoz tartozó bíró ítélhessen és hogy még a muhammedánok közt is oly hivatalt viselhessenek, melynek pusztán adminisztratív jellege van és mely vallási jelentőséggel nem bír. ³⁶⁾

Ha muhammedán ember nyilvánosan borral kereskedik, akkor azon büntetésen kívül, melyet a tiltott dolog terjesztéseért ráérnek, a corpus delicti, ez esetben a bor, elkoboztatik; nem muhammedánra nézve ugyanazon eljárás határoztatik. Csak Abû Ĥanîfâ tiltakozik ez utóbbi esetben az elkobzás ellen, mert »ezen bor az ő vagyonuk, melyre nekik joguk van.« ³⁷⁾

Az *Abû Hanîfâ*-féle jogi irány és a *Mâlik*-féle irány között fennálló viszony méltatására fontosnak tartom még felemlíteni az előbbinek felfogását a *nőknek* egyéni szabad elhatározására nézve. Mig *Mâlik b. Anas* iskolája szerint a nőnek nem engedtetik szabad elhatározás férje választása alkalmával és mindig az illetékes férfiak (atyá vagy helyetteseinek) engedélye tétetik *conditio sine qua non*-ná, addig *Abû Hanîfâ* a következő elvet mondja ki: »A nőnek jogában áll férjhez menni saját választása szerint és házasulása tekintetében saját akarata szerint rendelkezni személye fölött, ha vagyonáról is maga rendelkezik; kivétel csak azon eset, midőn nem rangjához illő férjet akar választani: ekkor gondnokának dolga ily házasságot ellenezni.« (*Anna lil-mar'ati an tatazavvaga binafsihâ va-an tuvakkila fi nikâlihâ idâ kânat min ahl-il-taşaruffi mâlihâ valâ-'tirâd'alejhâ illâ an tađa'a nafsahâ fı ġejri kufû'in fahunâka ja'tariđa-l-valijju'alejhâ.* ³⁹)

A házassági jog terére lépven át, szóljunk az épen említették kapcsában még egykét nevezetes elvi nézetkülönbségről a vizsgálás alá vett irányok közt.

Mâlik szerint a nem muhammedánok által egymás között kötött házasságok a muhammedán társadalom felfogása szerint semmi jogi és kötelező erővel nem bírnak, mig *Abû Hanîfâ* (és vele a többi imám) felfogása szerint »*két hitetlen által kötött házasság kötelező erővel bír és ép oly mértékben van alávetve a házasságból következő törvények és köteleességeknek, mint a muhammedánok között kötött házasságok*« (*anna ankihata-l-kuffâri sahihâ tata'allaku bibâ-l-ahkâm kata'allukihâ ankihâ il-muslimîn*). *Abû Hanîfâ* szerint szabad embernek meg van engedve rabszolganővel házasságra kelni, feltéve, hogy ezen házasságkötés előtt nem volt szabad felesége. *Mâlik* még több feltételhez — többek között ahhoz, hogy az illető férjnek nem sikerül szabadon született hitvestársat találni — fűzi az ily házasság megengedhetőségét ⁴⁰).

Abû Hanîfâ ezen szabadabb irányával összefüggésben állának nézetei a szorosabb értelemben vett rituális kérdésekről is. Első sorban felemlitek egy igen nevezetes vitapontot közötté és a többi iskolák között, melyre én valék szerencsés legelőször figyelmeztethetni a sí ismusról irt dolgozatom-

ban és minthogy az, mit Abû Hanîfáról megemlítettem, ezen értekezésem összefüggésében igen lényeges mozzanatot képezhet, az ott előadottakat e helyt röviden bátorlakodom isnét körül írni. *) Abû Hanîfâ volt ugyanis az iszlám imámjai között az egyedüli, ki gyakorlatilag méltatta azon körülményt, hogy az iszlám nem kizárólag arab elemekből áll, sőt hogy a persa elem a muhammedán társadalom egy igen jelentékeny részét teszi ki. Minthogy a tradíció 'legelső keletkezésekor *iszlám* és *arab* nemzetiség úgyszólván azonos fogalmak voltak, nem tartozván az iszlám-községhez más egyén mint arab származásu, azon iskolák, melyek a rítusra nézve ugyan csak a tradícióból indulnak ki, a rítusra vonatkozó kérdésekben, a mennyiben azokban idegen nyelvek és idegen nemzetek jöhetnének tekintetbe, szorosán ragaszkodnak az arab nyelv kánoni érvényéhez és a rítusban nem engednek semmiféle jogosultságot a persa nyelvnek. Náluk kérdés tárgya nem lehetett például, hogy az obligát imák csakis arab nyelven mondathatnak-e el, akár érti az illető egyén, mit imádkozik, akár pedig az idegen nyelven elmondott arab imádságot nem érti. Ilyen p. o. a *fâtihâ* t. i. a koránnak első fejezete, mely minden imádság bevezetését képezi, és melyet az általános felfogás szerint csak arab nyelven szabad elmondani. Ezen nézetnek támogatására egy pár koránmondatra is hivatkoznak, melyekben a szent könyvnek *zar'* *ḫoḫū* arab jellege hangsúlyoztatik **), nem vevén tekintetbe, azon körülményt, hogy mikor ezen koránhelyek keletkeztek, a muhammedán társadalom szempontján kívül esett az az eshetőség, hogy valamikor arab nyelven nem értő nemzetek fognak az igazhitűek körébe lépni. Csakis Abû Hanîfâ az, ki ezen kérdésre nézve is a tőle kitelhető legliberálisabb álláspontot foglalja el. Kereken szabad választására bizza a persa embernek, ha nem érti az arab szót, hogy a fâtihâ-t saját anyanyelvén mondja el, sőt egy későbbi hanafita seikh *Mahmūd al-Auzgandî* kötelességévé teszi azoknak, kik ily persa fâtihâ elmondásánál jelen vannak, hogy a rítus által elrendelt prosternációkat végezzék, akár értik a persa nyelvet akár nem. A hanafita iskola ezen a persa nyelvnek az arabbal való egyenjogositását illető törekvése oly annyira ment, hogy mint egy

sí'ita kéziratból kimutattam, a hanafita iskolát a magismussal való conspirációról vádolták egykor Középázsiaiban, és magának *Abu Hanîfának* származására nézve azt a mesét költötte az ellenfél, hogy ő egy a mágus hitet valló persa királytól származik. ⁴³⁾

Valamint az épen említett kérdésre nézve *Mâlik* a formalismus képviselője, úgy a ritus egyéb pontjaira nézve is ezen imám iskolája sürgeti a betűsszerű formasierűség kötelező voltát, míg *Abû Hanîfâ* szabadabb térben engedi mozogni a ritus végzőjét. A muhammedán imádságban gyakran ismétlődő mondat ez: *Allâhu akbar* (Alláh nagy!) *Mâlik* és vele a másik két imám iskolája azt tanítja, hogy a kötelező ima érvénytelenné válik, ha ezen szavakon, az illető összefüggésben, hol azoknak helye van, módosulás történik; oly ember, ki véletlenül *akbar* helyett azt mondaná: *azîm*, a mi szintén annyit jelent hogy: *nagy*, nem tett volna eleget azon kötelességnek, hogy a nap ezen részében imát kell végeznie. Csak *Abû Hanîfâ* elégszik meg az *akbar* synonymjaival, sőt a pusztá *Alláh* szót is minden praedicatum nélkül elegendőnek tartja és a praedicatum elhagyását nem tartja gátlónak arra nézve, hogy valaki az illető imádság kötelességét absolveálta legyen.

Ismeretes az is, hogy az ima végeztével a muhammedán ember guggoló helyzetben mond el egy kissé hosszadalmas formulát. Ha már most az embernek baja van a lábával, úgy hogy nem bír hosszabb ideig a megkívántatott helyzetben maradni, *Mâlik* szerint az illető formulát oldalvást támaszkodva vagy pláne hanyatt fekve kell elmondania. *Abû Hanîfâ* nem kívánja meg ezen komédiát, és azt tartja hogy az ily beteg ember ne vesződjék hiába, hanem hagyja el egészen azt a mire nem képes. A kit az imádság ideje csónakon ér, annak *Mâlik* szerint úgy mint szárazföldön álló helyzetben kell végeznie az imádságot, míg ezen experimentum életveszélylyel nem jár; *Abû Hanîfâ* szerint nem kell próbára tenni a tenger hullámain és a priori mindjárt ülő helyzetben lehet az imádságot végezni ⁴⁴⁾. Ellenben míg *Mâlik* iskolája megelégszik az *opus operatum*-mal, *Abû Hanîfâ* sürgeti a ritusban a külső illemt még akkor is, ha annak tekintetbe vétele a hivek terhére volna, és ezen felfogásából folyólag a fentebbi példák-

kal épen ellentétben sok esetben érvénytelennek mondja a végezett imát olyankor, midőn az *Mâlik* szerint beválnék. Az imádságban előforduló koránhelyeket *Abû Hanîfâ* szerint könyv nélkül kell elmondani, mert nem akarja az imát kótaszerűnek tekinteni, míg *Mâlik* és a többi imám szerint jó az, ha szövegből olvassa is ki az imádkozó, csak a formulán ne ejtessék csorba. Imaközben beszélgetni oly dolog, mely ha tévedésből történt, *Mâlik* szerint nem rontja a rítus érvényességét; *Abû Hanîfâ* szerint igenis rontja és az imádság ilyenkor nem válik be. Szerinte nem érvényes az imádság, ha az imádkozó mellett asszony foglalt helyet, az ellentétes iskolák ezt nem bánják. Hasonlólag áll a dolog a két iskolában, ha az imádkozók sorában asszony találkozik.⁴⁵) Jellemző *Abû Hanîfâ* antiformalismusára nézve, hogy ellensége az imádságban a cumulációnak. *Mâlik* és a többi imám szerint tudniillik lehetséges az, hogy — ha szükség forog fenn — több imát cumuláljon az ember. Ha p. o. bármily ok lehetetlenné tette a reggeli ima formális megtartását, akkor a déli ima előtt közvetlenül mondja el az ember a reggelit, utána azonnal a vele szöveg tekintetében majdnem azonos délit, és ha a következő délutáni ima elmondása előreláthatólag nem lesz rendesen végezhető, a megelőzőnek kapcsában mindjárt a *ṣalāt al-ʿaṣr*-t (délutáni imádságot) is leörli. Természetesen csak az szükséges, hogy Allâh előtt napjában ötször tisztelegjen a muszlim a megparancsolt formulákkal. *Abû Hanîfâ* mint a formalismus ellensége, nem engedi meg ezen löhalálába való cumulációt. Ugyanazon szellemben opponál *Abû Hanîfâ* iskolája a formalisticus irány egy másik rituális felfogására nézve, mely a böjtölésre vonatkozik, t. i. a böjtpótlás ellen. *Mâlik* és *Aḥmed b-Hanbal* tudniillik túlságosan alkalmazzák azon nézetet, hogy az egészségi okoknál fogva elmulasztott böjtölés kipótlás által hozható helyre. Így p. o. azon nézetben vannak, hogy viselős asszonyok, kik állapotuknál fogva a böjtölést ki nem bírják és azt megtörni kényszerülnek, minden mulasztásukat annak idejében pótlás által helyre hozhatják; vagy renegát emberek, ha ismét visszatérnek az igaz hitre, a hitetlenségük idejében elmulasztott böjtölést úgy hozhatják helyre, hogy egyenlő számú közömbös, azaz a *ramadân* hóba nem eső na-

pot bôjtölnek pótlásképen. Abû Hanîfâ nem akar tudni semmit az ily arithmetikus vallásgyakorlatról és e tekintetbe al-Shaffî¹ egyesül vele. A ki akarata ellenére tévedésből töri meg a bôjtölést, *Abû Hanîfâ* szerint nem veszi el bôjtölô minôségét; a formalisticus Mâlik és Ibn Hanbal az ily tévedésből félbeszakasztott bôjtöt érvénytelennek mondják. Gyermeknek Abû Hanîfâ szerint nem szabad még részt venni a felnôttek bôjtölésében; Mâlik és a másik két imám szerint hadd gyôtörjék magukat; annál nagyobb érdemük. Öngyilkosok fölött Mâlik, al Shâffî² és Ibn Hanbal szerint nem szabad a szokásos temetkezési imádságot elmondani, *Abû Hanîfâ* itt is toleránsabb nézettel bír és az öngyilkosoktól nem akarja megvonni a hátramaradók imádságát. ⁴⁶) Mâlik iskolájának formalistikus iránya, valamint az imádság és bôjtölésről való szabályokra nézve nyilvánul, úgy az iszlám egy másik elôkelô ritusára nézve is mutatkozik, értem a mekkai bucsújárás ritusát, melyet minden muhammedán embernek legalább is egyszer életében kell végeznie. Megjegyzendô e tekintetben, hogy a zarándokolási ceremonia több mozzanatára nézve tapasztalhatjuk azon közel rokonságot, mely a közös kiinduló pontok végett a *Mâlik* iskolája és a modern vahhabismus között létezik. Ismeretes, hogy a vahhabiták, kiknek kiinduló pontja minden ujításnak megvetése és az Allâh-n kívül levô más lényeknek bemutatott vallásos tisztelet és kegyeletnek elítélése, valamint a szentek sirján való imádkozást kárhoztatják, úgy a bucsújárat alkalmával is kerülni akarják minden polytheisticus maradványát az arab régiségnek, melyet azonban helytelen történelmi felfogásuk értelmében *bid'â*-nak (ujítás) keresztelnek el, holott inkább *residuumnak* lehetne nevezni. Ilyen p. o. a ka'ba épületének különös tiszteletben tartása, a fekete kô megcsokolása. ⁴⁷) *Mâlik* csakugyan *Abû Hanîfával* ellentétben, ki a többi imámokkal együtt kívánatosnak mondja, hogy a kab'â első megpillantásánál a hívők imára fakadjanak, kezüket ég felé emelve, hogy a fekete kövön az imánál szokásos prosternatiót végezzék, ezen rituális szokást kerülendônek tartja, és így érintkezik a vahhabitákkal, kik vele együtt azon közös kiinduló ponttal bírnak, hogy egyedül és kizárólag a tradi-

tióra alapuló ritusmód az, melyet követni szabad minden biḏ'â kizárásával. ⁴⁸⁾ Annál ridegebben ragaszkodik aztán a traditio betűjéhez a bucsújárással összefüggő ritusok módjára és rendjére nézve. Ezen ritus egyik mozzanata p. o. az, hogy a bucsújárók al-Safâ és al-Mervâ hegyek között futkosnak (al-sa'j). *Abû Ḥanîfâ* szerint már most mindegy akár Safâ-tól Mervának, akár pedig megfordítva történik ezen lótás-futás. *Mâlik* a traditio betűje szerint megkívánja, hogy Safâ legyen a terminus a quo és Mervâ a terminus ad quem; ha megfordítva történnék a futkosás, a ritus ezen pontjának az illető bucsújáró egyén eleget nem tenne. Hasonlólag a ködobálás, mely 'Arafât hegyéről a völgybe történik, okvetlen a betű szerint kövekkel történjék, a kavicscsal való dobálás által az ember nem tenne eleget a vállástörvénynek. *Abû Ḥanîfâ* nem sürgeti a könemet, és beelégedik, akármily követ hajigálnak a hivek a sátán ellen. ⁴⁹⁾

Ezen értekezésemnek nem lehet célja a két iskola között fennforgó valamennyi vitapontot elősorolni. Ezen feladat egy külön e célra irandó dolgozatot tenne szükségessé, és sajnálandó, hogy a muhammedán ritustannal és joggal foglalkozó európai irodalom, mely rendszerint gyakorlati célokat tűz ki, mindig csak egy-egy iskolának irányát ismerteti codificálva. A szétágazó irányok összehasonlító tanulmánya az európai irodalomban még pium desiderium; pedig nélküle az iszlám kultúrtörténet egy fő-fő segédeszközének hiányában vagyunk. Ily tanulmányra nézve a leginkább hozzáférhető és legbecsesebb kútfőként használhatók a traditio-gyűjteményekhez irt eredeti commentárok, különösen *al-Na-vavî* commentárja a *Muszlim*-féle traditio-gyűjteményhez, *al-Shâ'rânî* »a mérleg« (*Kitâb al-mîzân*) című könyve és *Mâ-verdî* *Kitâb al-aḥkâm al-sultânîjjâ* című munkája, melyet *Enger* adott ki Bonnban 1853-ban ily czimmel: »Maverdîi *Constitutiones politicae*.« Mindhárom munkából meritettem, mint jegyzeteimből látható, az értekezésemezen részében feldolgozott anyagot, mely által nem akartam a tárgyat kimeríteni, hanem csak példákban bemutatni a kutatásnak ezen kérdésre nézve nyiló tér bőségét. *Ibu Batûta*, spanyol-arab utazó, említ egy versben írott munkát, mely a négy ritus között fennforgó vi-

tapontokat átnézetben összeállítja, szerzője: *Abû Hafş Omar al-Nasafî*; címe: *Kitâb al-man zûmâ fî masâ'il al-chilafijjî bejn al fuķahâ al-arbâ'a.*⁴⁹⁾

A felsorolt adatok, úgy gondolom, kétségtelenül mutatják, hogy az iszlám azon nyilatkozási formája, melyben ezen felekezet keleti ágának vallásos élete nyilvánul, a *hanafita iskola* az, mely az iszlámon belül a haladó fejlődést, a szabadabb gondolkozást képviseli és elősegíti, míg azon formája, melyben az iszlám nyugati ágában nyilatkozik, a *mâlikita*, nemcsak hogy azon szabadelvű törekvést elő nem segíti, hanem azt, mint a traditionalismus alapelvével ellenkezőt, egyenesen hátráltatja, és a mennyiben egyébűtt érvényre emelkednék, nyilvános roszalásával kíséri. Volt alkalmam már ezen helyen a *bid'â* fogalmáról szólni⁵⁰⁾ és megemlíteni, hogy így neveszi az orthodox iszlám mindazon a muhammedán tradícióban alappal nem bíró újításokat, melyek a gyakorlati életben felmerülnek és érvényesülnek. Az iszlám conservatív iskolái, különösen a *hanbalita iskola* első, és a *mâlikita iskola* második sorban, nem akarnak e tekintetben sem megalkudni a gyakorlati étellel és a Muhammed óta megváltozott körülményekkel, és kisebb nagyobb mértékben minden oly dolgot kárhoztatnak, a miről a tradícióból nem lehet kimutatni, hogy már Muhammed élete idejében is divatban volt és a próféta helyeslését nyerte, vagy hogy oly cselekedet, melyet a próféta maga végbe vitt. Szorosan ragaszkodnak e tekintetben Muhammed ezen mondatához, melyet a hagyományban találunk: »*Allâh prófétája ekkép szólott: kötelességtek szunnâmat* (szokásaimat) *és az utánam következett chalifák szokásait követni, melyekhez ökegyszerűvel ragaszkodtak*, (szósz szerint: fogaikkal rágtak). *Tartózkodjatok pedig az ujonnan felmerülő dolgoktól, mert minden ujonnan behozott dolog bid'â és minden bid'â tévedés.* ('*Alejkum bisunnat-il-sunnat-il-chulafâ'i min ba'dî ađdû 'alejhâ bil-navâgiz va-ijjâkum va-muĥdatât al-umûr fa'inna kulla muĥdatin bid'atun va kulla bid'atin ģalâlatun.*⁵¹⁾

A *bid'â* kérdését tekintve a muhammedán vallás rigozistái valóban komikus végletekig mennek. Minthogy p. c. véletlenül nincsen diplomatie kimutatva, hogy a próféta hogyan bánt a dinnye héjával, azért sok szigorú muhammedán

vallástudós kifogás alá akarta venni a dinnyeevés megengedhető voltát is. A legmulattatóbb jelenséget nyújtja elénk azonban a *dohányzás kérdése*, és minthogy azon hely, melyet a muhammedán theológiában elfoglal, a *bid'â* kérdésének ismeretére nézve igen tanulságos, bátor leszek vele egy kissé bővebben foglalkozni. A ki tekintetbe veszi a dohányzás elterjedését az iszlám vallói között, az alig lesz képes elhinni, hogy mennyi tudományos küzdelem tárgya volt a pipa a muhammedán theológiában, és hogy mennyi ártatlan tentát ontottak ki mindkét oldalról, a rigorosok épen úgy mint a liberálisok, a dohányzás megengedhetőségét illetőleg. Semmi nemű traditióban tudniillik nem fordul elő, hogy *Muhammed* dohányzott légyen, és a mit a prófêta nem gyakorolt, azt igazhitű muszlimnak gyakorolnia joggal nem lehet megengedve. Hogy ezen felfogást valószínűbbé tegyék a hívők előtt, a vallástani scrupulusok mellett még egészségi és takarékosági indokokat is hoznak fel a dohányzás eltiltása mellett. »A tutun ivásából« — úgy mondanak — »nem következik semmi haszon, sőt épen ellenkezőleg fölötte káros hatással van az a testre és lélekre, eltompítja az erőt és számos betegségek keletkezését elősegíti. A csunyaságok közé (al-chabâ'it) sorolandó az, és a fa (shagarâ, sic!) melyen nő, csunya fa. A tutun ivása e mellett még pazarlással és pénz-költéssel is jár; továbbá a haszontalan szórakozások közé tartozik, melyek az embert az Alláhról való megemlékezéstől és az imádságtól elvonják. Egyszóval csunya *bid'â*-nak tekintendő.«⁵²⁾ A dohányzás ellenségei azonban nem elégednek meg ezen szelid és földi dolgokra vonatkozó érvek félemlítésével. Pontosan ismerik a dohányzóknak sirontuli sorsát is. »A dohányzók« — úgy mondanak tovább — a feltámadás napján egy csoportba helyeztetnek a borivókkal és valamint ezen gonosztévők, úgy ők is fekete arczszínnel keltetnek fel tűzbe borult sirokból lángoló pipaszárral szájukban«, mely állítások erősítésére mindenféle álomlátásra hivatkoznak.⁵³⁾ Mig a dohányzás kérdése pusztán theologiai vitapont maradt, addig csak a subtilitásokban amugy is csudálatos módon gazdag muhammedán casuistikai irodalom gyarapítása eredhetett belőle. Másképen kezdett a dolog állani a XVII. század-

ban, midőn az állami hatalom is belevegyült ezen vitás kérdés eldöntésébe és a theologiai — bármely heves, de mindamellett véretlen polemia ártatlan medréből kisodorta és bebörtönzések s vérontásnak alkalmává tette. Körülbelől ugyanazon időben, midőn a német theologia egy némely képviselői azt prédikálták hiveiknek, »dass die Tobaksbrüder und Tobaks-schwestern alle, ja alle vom Teufel betrogen sind.« »Der Tobak ist ein verfluchtes Unkraut, dadurch jetziger Zeit die grösste Abgötterey geschicht« mint *Schoppius András* 1665.; vagy »Damit man immer mehr saufen kann, macht man den Hals zur Feuermauer und zündet dem Teufel ein Rauchwerk von Tabak: an« mint *Scrive Keresztély*, ⁵⁴⁾ körülbelül ugyanazon időben folyt le a szultán birodalmában egy fanatikus és a kormány által minden módon istápoltt agitáció a dohányzás és burnótozás ellen. Ezen élvezetek akkoriban a szultáni birodalomban még meglehetősen újak voltak és a theologiai vitatkozás még nem volt befejezve, midőn szigorú kormányrendelet folytán a kérdés egy komolyabb fázisba lépett. Mielőtt ezekről szólanék, legyen megengedve kivonnom a dohányzásról szóló egy arab kézirati monographiából, melynek jellemzését e fejezet folytatában fogom nyújtani, a következő chronologiai adatokat. »Volt pedig« — ugymond kutfőm — a tutun használatának kezdete az iszlámi országokban a X. század vége felé. A legelső, kik azt muhammedán országokba hozták, keresztények voltak az *Ingliz*-nek nevezett hegyekből. ⁵⁵⁾ A magribban legelőször egy zsidó orvos honosította meg, a ki róla prózában és versben munkákat is irt, a melyekben a dohány számos hasznát sorolja fel. Ezután Aegyptusba, Arábiába, Jemenbe, Indiába és a legtöbb muhammedán országokba vitték be. A Szûdánban 1005-ben (a higrá után) jelent meg Timbuktu-ban. Igy szól *al-Lâkânî al-Mâlikî. Negm al-Dîn al-Magribî* szerint, ki ezekről, apja verses munkájához »Al-badr fî-l kabâ'ir v-al-şagâ'ir« irt commentárjában szól, Damaszkusban a dohány legelőször 1015-ben lépett fel. ⁵⁶⁾ Minden tekintetben újabb keletű dolog volt tehát az, a mi ellen a bid'a ellen rajongó theologusok a XVII. században felhívták az állami hatalom karát. Legelőször 1633-ban IV. Murad uralkodása alatt tiltatott meg a dohányzás egy nagy tüzvész után,

mely Stambulban iszonyú pusztításokat vitt végbe. Minden éjjel a szultán maga körutat tett a fővárosban; kit lámpa nélkül, vagy lámpával kávé mellet vagy pipával talált, az halál fia volt. Reggelenként az utczákon heverő holttestek tettek tanuságot azon szigorrról, melylyel a szultán rendszabálya keresztül vitetett. ⁵⁷⁾ Épen oly szigorral mint Stambulban, jártak el a dohányzók ellen a provinciában. 1538-ban Uts hinárban 14, Rohában 10, Aleppóban 20, Hadzsigözbén 20 egyén, kik titokban dohányoztak, részint lefejeztettek, részint felakasztattak, részint pedig kegyetlenebb halállal multak ki, némelyiknek teste négyfelé vágatott, másokat szétzúzott kezekkel és lábakkal dobtak sátraik elé. ⁵⁸⁾ Még VI. Muhammed szultán uralkodása alatt is találkozunk a dohányzás ellen gyakorolt ezen szigorú eljárással. 1653-ban maga a szultán halálra ítelt két egyént, kit dohányzáson kapott, és csak a mufti enyhébb felfogása folytán változtatott ezen kegyetlen ítélet botbüntetésre. ⁵⁹⁾ Már ezen ítéletmódosításból is látható, hogy a dohányzás elleni fanatismus ezen idő szerint enyhébb alakot kezdett már ölteni. *Kin'ân pasa*, ki ugyanakkor a dohányzás üldözését akará megújítani, és azzal kezdte, hogy a dohánytözsöket elzáratta és a pipákat széttürekte, kénytelen volt engedni a szipáhik ellenszegülésének, kik azon üzenetet küldték neki, hogy engedje csak az embereket nyugalommal pipálni, ha nem akarja, hogy a pipa füstje helyett a lázadás lángja szálljon ég felé. Negyven évvel később a dohányvám már a birodalom egyik jövedelemforrását képezé, melyet a kormány mind inkább és inkább törekedett kiaknázni. ⁶⁰⁾

Ekkor az irodalom terén is lábra kapott a dohányzásnak kedvező irány és mivel ilynemű irodalom létezése kultúrtörténeti tekintetben mindenkép jellemzőnek nevezhető, nem árt-hat, ha egy pár pillanatot neki szentelünk. Kiemelek különösen egy 1697-ben — tehát hatvannégy évvel a kormány szigorú rendszabályainak kibocsátása után — irt tractátust, e cím alatt: *al-şulh bejn al-ichvân fî hukm ibâhat al-duchân* azaz: »A testvérek kibékítése a dohányzás megengedését illetőleg.« Szerzője 'Abd al-Ġanî al-Nâbulî, a mystikus irány egy kiváló követője és irodalmi képviselője az iszlámban. Valamint a muhammedán mysticismus iskolája a szoros értelemben vett

kánonjog képviselői — al ‘ulamâ — ellenében igen sok tekintetben szabadelvű ellenzéket alkotnak, úgy a dohányzás kérdését tekintve is, a mystikus író korholja az ulemák túlszigoru felfogását. ’*Abd-al-Ġanî al-Nabulsî* említett munkájában, melyet a bécsi cs. kir. udvari könyvtár kéziratárából ismerem (N. F. nr. 265. fol. 104 verso — 147 verso ⁶¹) és melyből az előbbiekben is több adatot kölcsönöztem, a dohányzás szigoru ellenségeinek vallásos és czélszerűségi érveit törekszik megczáfolni és scrupulusait eloszlatni, és e mellett még számos mulattató anyaggal, ugyszintén a dohányzást illető költemény mutatvánnyal, és történelmi adattal bővíti értekezését. Ezen történelmi adatok nem mindig oly felvilágosító természetűek, mint azon chronologiai egybeállítás, melyet fönntebb a szóban forgó munkából kölcsönöztem. Van benne olyan történelmi adat is, mely európai izlésünkre inkább mint furcsaság hat. Legyen elég egy példának felhozása. »Azt beszélték nekem« — úgy mond hiszékeny írónk ⁶²) — »hogy a dohány ismeretes alkalmazása nem oly dolog, mely legelőször újabb időben merült fel, hanem az őskor bölcsei is, kik Nemród idejében éltek, ismerték már ezen alkalmazást. Volt ugyanis Nemródnak egy gyógyíthatlan betegsége, mely abból állott, hogy egy bogár mászott orrán át agyába és folytonosan kinozta őt. A fájdalom elállt ugyan egy időre, ha Nemród falhoz verte fejét, de végleg nem szűnt meg s mindig újból kezdődött, úgyhogy a sok fejverés által a király komoly veszélynek volt kitéve. Ekkor orvosa dohányzást rendelt neki, és csakugyan az által, hogy a király a dohányfüstöt felszitta és orrán át kibocsátotta, a fájdalom lassan lassan elállott. Azok, kik hiábavaló mesékből akarják bebizonyítani azt, hogy az ókori Ázsia előtt az új világ nem volt ismeretlen, az ép említett mondából is, (melyről mit közbevetőleg akarok megjegyezni az a nézetem, hogy lényege zsidó forrásból van kölcsönözve, csak *Titus* neve *Nemród*-éval van benne helyettesítve) ⁶³) merithetnének állításuk számára némi érvet. Az orthodox muszlimokra azonban épen a kívánt hatásnak ellenkezőjét idézte elő, a mennyiben tudnillik belőle az tűnik ki, hogy az általuk kárhoztatott élvezet, melyet Muhammed nevével kapcsolatban nem lehet kimutatni, mint az őskor egyik hitetlen királyának szokása van kimutatva. De

szerzőnket ezen ellenvetés nem háborgatja, mert ő a dohánygyógyító hatásában, annak kizárása ellen egy hathatós érvet vélt feltalálni, melyet azzal erősít, hogy az európai orvosok felfogására hivatkozik, mely szerint a dohányzás egészségi tekintetben igen ajánlandó élvezet. De a Nemród történetéből meritett adat mellett még egy archaeologiai közleménnyel találkozunk. Felemlíti ugyanis, hogy egyik társa a Higáz és Syria közti uton egy ősrégi épületrom alatt egy kőből való pipaszárat talált, mely tökéletesen hasonlít azokhoz, melyeket manapság használnak. ⁶⁴⁾

Ime pipaszár a kőkorban!!

Könnnyű volt szerzőnknek oly időben, midőn, mint említem, a dohánybehozatal után szedett vám a birodalom egyik jövedelmi forrását képezte, tiltakoznia a szultánnak dohányzás ellenes rendeletei és azon kegyetlenségek ellen melyeket a rendszabályok megszegői ellen, foganatosítottak; de mindenesetre megteszi, és nyíltán kimondja, hogy nem kell oly kormányrendeleteknek engedelmeskedni, melyek a muhammedán vallásban kellő alappal nem birnak. ⁶⁵⁾

Igy állott a dohányzás kérdése a muhammedán theológiában a XVII. század vége felé, és nem kerülheti ki figyelmünket, hogy az épen jellemezett munka írója a hanafita iskolát vallotta. Érvei ugyan voltak gyakorlati hatással, de a kegyes és kizárólag a traditióból meritő muhammedánok különösen a magribinok és egyéb málikiták, még mai nap sem veszik hasznát, és tartózkodnak oly élvezettől, melynek nem sikerülhet a traditióban alapot találni.

Mint minden elméleti elv gyakorlati érvényesítésben, úgy a bid'â kárhóztatásának is vannak fokozatai.

A legszélsőbb fokon állanak e tekintetben a Vahhâbiták, ⁶⁶⁾ a hanbalita irány ultrái Középarábiában és részint Indiában, kik minden bid'â eltörléséből casus belli-t csináltak a többi muhammedánok ellen és minden vallási és társadalmi ujitást megvetve, a muhammedánismus első patriarchális korszakának visszaállítását tűzik ki még mai napig is, midőn hatalmuk az arab fensíkra szoritkozik, politikai és vallási programmként. »Mi arabok (tudniillik a nomadismus intézményeit el nem hagyó arabok) vagyunk« így irt még ezelőtt

vagy két tizeddel a Vahhabiták vezéré *Uljân-al Dabîb* Da-maskus helytartójához »próphétánk Muhammed, kire Allâh kegyelme és üdve! — arab volt, és a próféta társai mind, kikre Allâh áldása! — szintén arabok voltak.« Felhivunk téged, hogy Allâh-n kívül más lényt ne imádjatok, a zarándoklási áldozatot másnak mint Allâhnak be ne mutassátok, a sirok fölött kápolnákat ne építsetek, és bizodalmatokat ne helyezétek szentekbe, martyrokba, kegyes emberekbe, bűnbánó férfiakba, fakirokba, és dervisekbe, mi nektek úgy látszik, mintha azok közbenjárását akarnátok Istennél kieszközölni, nálunk azonban a polytheismussal azonos. Mi szigorúan ahhoz ragaszkodunk, hogy mindenkit, ki Allâhnak tetsző munkákat vitt végbe és kétségbevonhatlan bizonyítékok szerint jámbor ember volt, tisztelni lehet, de segélyéhez folyamodni, és sirjához zarándokolni szerintünk tiltott dolog. A mi azonban a nyilván való büntényeket illeti, különösen a bor és sörivást, a paederastiát, az asszonyok nyilvános mutatkozását, káromkodást, másra mint Allâh-ra való esküvést, *dohányzást akár közönséges akár persa pipából*, a mankala — és kártyajátékot, a kávéházakban való csevegést, zenélést, a parallelismussal való híreskedést a prózai és költészeti előadásban, vagy akármily dologgal való foglalkozást, mely Allâh imádásától az embert elvonja: úgy mindezen dolgok megvetendők és Allâh kegyelmétől az embert megfosztják. Továbbá mások ellen igaztalanságot gyakorolni, embertársait elnyomni és kinozni, vesztegető ajándékot elfogadni, és az ítéletben a személyre tekintettel lenni: mindez vétkes, a muszlimok által megvetendő ujitás. ⁶⁷⁾ Igen jellemző e nyilatkozat a muhammedán traditionalismusra nézve. A magukban véve erkölcstelen cselekedetek nem ethikai szempontból kárhoztatnak, hanem azért mert — ujitások, *bid'ák*, melyek a traditióban alappal nem bírnak. A vahhâbismus erkölcstanában mint a muhammedán erkölcstanban egyáltalában, a bűnök két részre vannak osztva: *al-kabâ'ir* azaz nagy, főbenjáró bűnökre, és *al-sagâ'ir* azaz kis büntetésekre. Mint *Palgrave* utleírásából tudjuk *Abd al Kerîm* vahhabita főnök tana szerint csak két fő bűn van: a polytheismus és a dohányzás, míg szerinte gyilkolás, paráznság, hamis eskü a kis bűnök között foglalnak helyet. ⁶⁸⁾ Hogy mily határtalan

kerete van továbbá a *bid'â* fogalmának, abból is kitűnik, hogy az épen idézett nyilatkozat szerint az arab retorikában oly annyira kedvelt rimelt próza és parallelismus is mint ujtás van kárhozthatva. Ismeretes, hogy *Ibn Chaldûn* magribîn történetirő, midőn történelmi bevezetésében ezen retorikai ügyesség érvényesítését tárgyalja, kiemeli, hogy az inkább van elterjedve a keleti mint a nyugati arabok között.⁶⁹⁾ Lehetetlen ez alkalommal nem kockáztatnunk azon megjegyzést, hogy a nyugati arabok ezen tartózkodása egyéb alappal is birt, mint pusztán aesthetikai alappal. A málíkita iskola a *bid'â*-ról való felfogásának egyik irodalmi hatását találhatjuk benne. A hanafita iskola, nemcsak hogy túlteszi magát mindezen tekintetben a traditionalismus nyügén, hanem nyíltan korholja is a *bid'â* fogalmának abszolút érvényesítését és azon felfogást, hogy minden társadalmi jelenség a traditióból meríti létjogosultságának czimét, és megvetendő *bid'â*-nak csak azon dolgokat és cselekedeteket akarná tekinteni, melyeknek lehetősége meg volt adva a próféta idejében, de melyeket mindamellett került, kimutatván azáltal, hogy inyére nincsenek. Ezen distinctió által a *bid'â*-k megszámlálhatlan serege két részre fog szerintök oszolni: *helyeslendő* vagy mint ők mondják *szép ujtásra* és *rosz, azaz megvetendő ujtásra* (*al-bid'â al-ḥasanâ* egyrészről és *ab-bid'â al-sajjî'â* másrészről). »Sokan vannak« így szól egy a *bid'â*-ra nézve még mindig elég szigorú hanafita tudós *Aḥmad al Rûmî al-Âḫḫisârî* »az ujtások seprője« című könyvében, mely a *bid'â*-k megrosta-lásával nagy hévvel és buzgalommal foglalkozik⁷⁰⁾ »sokan vannak, kik ezen megkülönböztetést nem teszik meg és úgy vélekednek, hogy mindaz, a mit saját belátásuk jónak talál és mire saját lelkük hajlandóságot érez, egyszersmind helyeslendő is, és így megengedett dolgokat tiltott dolgokkal összezavar-nak és vak tevéként, mely nem tudja megkülönböztetni a si-kamlós, veszedelmes utat az egyenes országúttól, minduntalan megbotolnak. Az emberiségnek általában hasznot hozó ujtá-soknál — és feltételeztetik, hogy minden ujtás az emberiség javára czéloz — mindenekelőtt azon alkalmat kell tekintetbe venni, melynek a kérdéses ujtás keletkezését köszöni. Ha már most ezen alkalom egy ujonnau keletkezett viszony, mely

a próféta idejekor még nem létezhetett: akkor meg van engedve, hogy ezen ujonnan alakult viszonyhoz egy megfelelő ujtás által alkalmazkodjunk . . . ; ha azonban az alkalom, melynek az ujtás megfelel, a próféta idejekor is fennforgott már, a nélkül, hogy ő annak tekintetbe vételét szükségesnek vagy helyesnek tartotta volna: akkor minden abból kiinduló ujtás mint a vallás megmásítása tekintendő, mert feltehető, hogy a próféta nem mulasztotta volna el azon már az ő idejében létező körülményeket tekintetbe venni, ha azt üdvösnek tartotta volna.« Az idézett szavakban a két véglet, a traditionalismus és feltétlen liberalismus, közötti compromissumot látjuk. A későbbi kor egyáltalán a két elméleti véglet gyakorlati kibékítésén fáradozott és al-Âkhişârî épen idézett szavai meggyőznek bennünket arról, hogy a hanafita irány-
nak a bid'â-ról való nézetei liberalisok voltak, és hogy ezen iskola szigorúbb képviselői is némi megszorításra és distinctióra szorúlónak tartották az ujtások tekintetében érvényben volt rituális törvényeket.

És hogy a nyugoti iszlám csakugyan a bid'â-ra nézve a legszigorúbb traditionalisták tanait követte, arról meggyőződhetünk, ha a már említett magribi *Alî b. Mejmân* polemicus iratát a keleti iszlám ellen vizsgálat alá vesszük. Az egész tractátuson keresztül vonul annak kimutatására irányuló törekvés, hogy a Magrib a tiltott bid'âktól tartózkodik, a Mashrik pedig megválasztás nélkül hoz be a muhammedán társadalomba ujtásokat, melyek a próféta helyeslésével semmiképen nem találkoztak volna.

Bátran kimondhatjuk tehát a fönntebbi részletes vizsgá-
lás biztos eredményeképen, hogy : *a keleti iszlámnak a val-
lások és társadalmi élet berendezésében követett iránya az, mely
a szabad szellemet engedte a traditio mellett uralkodni, míg a
spanyolországi és általában a nyugati araboknál legalább elméle-
tileg a vallások és társadalmi élet rendje kizárta a szabadabb
gondolkodást és a traditio mellett más constitutiv elemet nem
engedett uralomra jutni, alkotó befolyást gyakorolni.*

IV.

A tisztelt hallgatóság joggal kívánhatja meg tőlem, hogy már mostan azon kérdésre adjak feleletet: Mi az oka annak, hogy — mint az előbbi fejezetekből láttuk — a keleti és nyugati iszlám kifejlődésében amottan az iszlám tolerans, szabadelvű és az egyéni gondolkodást, valamint az idő haladását méltányló iránylata juthatott érvényre, míg itt a rideg tradicionális szűkkeblűség jutott uralomra és képezte az alakulás kiinduló pontját és hatalomra jutó elvét?

Szükséges, hogy ezen kérdésre feleljünk és reménylem, hogy ezen fejezet folyamatában lesz alkalmam felhozni azon történelmi monumentumokat, melyek a fejlődés említett menetét igazolják és általános történelmi tényekkel való összefüggése szerint okadatolják.

a) A tradicionális iskolának megalakulása *Medinából* indult ki medinai tudósok részéről, és nem volt egyéb mint a medinai vallásos irány codificációjá. *Málik b. Anas* maga medinai születésű volt. A két szent város, Mekka és Medina között, az utóbbi képviselte a pietisticus elemet, míg a mekkai aristokratia, mely Muhammednek élete idejében oly sok keserű órát szerzett a prófétának, melynek tagjai csak a Medinából ellenük induló sereg győzelme után vetették magukat alá a próféta és »segítői« kardjának, nem igen hajlott azon lélekállapot felé, mely a kegyes medinaiakat, kiket aristokratikus hajlamaiknál fogva sem akartak magukkal egyenrangúknak elismerni, jellemezte. *A vallásban érvényre emelkedett a medinai arabság, a politikában a mekkai aristokratia.* Innen azon elkeseredett véres harcz, mely a chalifátus első idejében hosszú ideig folyt ezen két, az iszlám vallói előtt egyenlően szent város lakosságai között, és mely a medinai párt végmegsemmisítésével végződött *al-Harrâ* véres emlékü csata napján. A mekkai főurak, kik éppen Syriában arattak volt fényes diadalokat, melyeket az iszlám diadalmának neveztek, *al-Harrâ*-nál a medinai jámbor ellenzék minden hatalmát örök időkre megtörték. A próféta »védői« ezen vészteljes csapás után soha többé fel nem ocsudtak, erejük mindenkorra meg volt törve.

Majd csaknem elpusztult városuk egy ideig a kutyáknak adott át lakhelyül, a körüllevő mezőkön vadállatok tanyáztak. Medina megalázott lakói az épen Afrikába induló hadseregbe szegődtek, Afrikából Spanyolországba vonultak és itt a keleti és nyugoti provinciák zömét képezték. Ezen történelmi tény, melynek előzményeire és lefolyására nézve a történetírók körülményes előadására utalok ¹⁾, azt mutatja nekünk, hogy Spanyolország arabságának zöme azonos volt azon körrel, melyből a traditionalista iskola kiindult; leginkább medinaiak voltak, tehát azon város lakói, melynek vallásos felfogása és társadalmi szokásai találtak codificátorra *Málik b. Anas*-ban, a málikita iskola alapítójában. A később Spanyolországba bevándorló syrek, az ummajád chalifatusnak Spanyolországban támogatói, a mekkai pártnak képviselői, nem alkották a polgári osztályt, hanem részint az udvari pártot, részint a katonai osztályt. A nép szellemének megbecsülésében ennél fogva mérvadók nem lehetnek. A polgárság egy másik része, az úgynevezett *berberék*, kik az iszlám katonái által Afrikában az új vallás számára megnyerettek, a patriarchális egyszerűség és valláserkölcsei szigor felé hajlottak mint a medinai arabság, és mindenkor a vallásos ultrák táborában találhatók. Ők voltak azok, kik a túlszigorú puristicus etikát tanító *chavârig*-pártnak szolgáltatták Magribban a legszámosabb és legfanatikusabb contingenszt ²⁾ és nagyrészt még mai nap is a különben már kihalt *chavârig* pártot képviselik az iszlámban ³⁾. Nem csudálhatni ennél fogva, ha a spanyolországi arabság polgári osztályának ezen második eleme, mely Éjszakafrikából népesítette meg Spanyolországot, a szigorú málikita iskola követői között található.

b) Tekintetbe kell vennünk továbbá azt, hogy nem pusztá véletlen, hanem történelmi szükségesség volt azon jelenség, hogy épen Irákban látjuk keletkezni az iszlám liberális irányát. Ennek keletkezését ugyanis az iszlámnak azon körülményekkel és állapotokkal való összetalálkozására kell mint tényezőkre visszavezetnünk, melyek az iszlámot készületlenül egy magasabb kultúrfokkal állították szembe Syriában és Persiában, oly országokban tehát, hol régi kultúrák és oly történelmi tradíciók által, melynek eleven tudatával bírtak,

szentesített társadalmi állapotok léteztek, melyeket megsemmisíteni nem lehetett, minthogy ama tradíciók a meghódított népekben eleven tudatképen maradtak fenn. Hogy az iszlám a syriai és persa lakosságot oly csodálatos gyorsasággal birta nem csak külsőleg, hanem szellemileg is magába olvasztani, hogy a mindig, különösen Persiában, fennmaradt nemzeti reakció daczára, állandó uralomra birt vergődni és ezen uralmat még akkor is megtartani, midőn ottan önálló és a chalifátustól független politikai testek keletkeztek; mindez azon körülményben találja magyarázatát, hogy az iszlám egyidejűleg hódító és meghódoló volt, a mennyiben a meghódított kultúrákat befogadta szervezetébe és saját egyénisége szerint dolgozta föl azokat. Az 'iráki muhammedánság tehát, már a különféle nemzetekkel, különféle históriai emlékekkel bíró nép-egyénségekkel való találkozása és szerves egybeforrása által utalva volt arra, hogy a győző institúció fejlődésének oly irányt adjon, mely amaz idegen elemekkel való együtlétet lehetővé teszi, mely az új politikai színpadnak úgy megfelelően, mint megfelelt annakelőtte a nomád arabságnak. Ez, úgy gondolom, kulcsa azon jelenségnek, hogy az iszlám liberális iskoláját e névvel nevezhetjük: '*iráki iskola*. De ne feledjük el másrésről, hogy a győző iszlámnak, különösen a meghódított persa elemhez való alkalmazkodása és annak jogi méltatása nem szabad elhatározás következménye, hanem éppen azon *szellemi* túlsúly kifolyása volt, melyet egy műveltebb elem a durva arabokra gyakorolt. Ott, a hol náluknál kevésbbé művelt ellenséget győztek le, ezen alkalmazkodás nem volt szükséges. Így nevezetesen Afrikában a létért való küzdelemben az arab. szellem okvetlenül kiválóbb és életrevalóbb volt a meghódoló berberék szellemi erejénél. Az alkalmazkodás, a berber népegység tekintetbe vétele és gyakorlati elismerése, talán az iszlám fejlődésére Éjszakaafrikában jótékony hatással birt volna, de nem mutatkozott szükségesnek, és ennél fogva az idegen néppel való érintkezés megerősítette a tisztán arab irányt és nem fejlesztett liberálisabb felfogást, mert nem volt erősebb szellemi reakció, melynek mértéke szerint alkalmazkodni, nem volt szellemileg túlnyomó népegység, mely előtt az arab tradíciónak ki kelle térnie. Mig tehát

Elő- és Középázsiaiban, ha az iszlám el nem akar bukni, okvetlenül az egyéni szabadságot méltányló, a speculatív következtetések, a tolerantia iskolájának kellett enyhítenie a medinai tradíciót, addig Nyugaton az iszlám elzárkozhatott a málíkita traditionalismus sánczai mögé, mert nem volt az a berber túlsúly, mely onnét kizavarhatta volna. *)

c) Ezen belső okokon kívül még egy külső okot is fel kell hoznom arra nézve, hogy miért mutatkozott épen a spanyolországi arabság hajlandónak *Málík b. Anas* medinai iskolájához csatlakozni. Meg kell ugyanis még emlitenünk, hogy a magribín arabság már hosszú idő óta képezett egy tömörült néptestet, midőn azon két irány alakult, mely a nyugati és keleti iszlám között az eddig magyarázott különbséget alapítja meg; az imámok, kiknek neveit viselték a muhammedán kánoni iskolák, a második század első és második felében, az 'abbaszid dynastia negyedik, ötödik és hatodik tagjának uralkodása alatt taníták rendszereiket Arábiában és Mesopotamiában, míg az éjszakafrikai expedíció, melyhez Medinâ szerencsétlen lakosai csatlakoztak, az afrikai iszlám megalakulása, mely később Spanyolországban alkotott egy mellékágot, és vele együtt a magribi arabságot teszi ki, még az umajjád dynastia fénykorába, az első század második felébe esik. Még a Spanyolországba való bevándorlás is jóval megelőzte a theologiai iskolák alakulását. Már az Umajjád-házból való második szultán uralkodott Cordovában, midőn a medinai mecsetben tartá theologiai előadását a kegyes *Málík b. Anas*. Éjszakafrika és Spanyolország, vagyis a Magrib arabsága, tehát nem kész theologiai rendszerrel vándorolt be az új hazába, hanem már huzamosabb ideig volt az új haza lakója, midőn Arábiában azon rendszer keletkezett, melyet később a magáénak elfogadott. Azon jelenség azonban, miszerint a magribin arabság a bevándorlás után a törzsházában alakult egyik rendszert, és pedig az intolerans, szűkkeblű malikita rendszert fogadta el, véleményem szerint, mint az a fentebbiekben fejtettem ki, nem pusztá véletlenség, hanem ezen rendszer egyrészről megfelelt a törzsházából magukkal vitt medinai tradíciókkal, másrészről pedig azon szellemi viszonyoknak, mely közöttük és a meghódított népek között forgott fenn. Azt

hogy a magribin arabok által követett vallásos irány csak-
 ugyan kizárólag történeti állásukkal van összefüggésben, mu-
 tatja még azonkörülmény is, hogy a málíkita rendszer uralko-
 dásra emelkedése előtt és még mellette is egy másik, inkább a
 dogmatikára vonatkozó vallásrendszer volt Magribban elter-
 jedve, mely másban korlátozta az emberi egyén szabad véle-
 ménét. Ezen rendszer a *Dā'ūd al-Zāhirī* által megalapított,
 de már a hanbalita rendszerben jóformán előtérbe lépett tö-
 rekvés, hogy a koránban és a tradícióban előforduló és Al-
 lāhról szóló antropomorphismusokat és antropopathismusokat
 szószerint magyarázzák. Innét neveztetik ezen iskola *al-Zāhirij-*
jā-nak, azaz : a *kūlsühöz* ragaszkodónak, minthogy a korán
 szavának látszó, külső értelméhez (*al-zāhir*) nem pedig a sza-
 vakban rejlő *benső* (*al-bāṭin*) értelmét tartja a dogmatikában
 mértékadónak.⁵⁾ Ha igazságosak akarunk lenni, úgy el kell
 ismernünk, hogy a korán és a tradíció szavainak ily értelmű
 magyarázása a szerző intenciói szerint a leghivebb értelmezés
 volt, mely leginkább maradt meg azon rideg personalismus
 mellett, mely a sémi népek monotheismusát jellemzi. De midőn
 később a monotheisztikus iszlám összetetalálkozott egyrészt a
 görög philosophiával, másrészt egyéb ázsiai spiritualistikus
 istenfelfogásokkal, kénytelenült azon ellenmondást kibéki-
 teni, mely az összetetalálkozott ellentétes felfogások között tá-
 madt, és mely ellenmondó elemek között az iszlám részéről a
 harcztérre küldött felfogás nem hozta magával a győzelem felté-
 teleit. Ezen kibékités eredménye az *Ash'arī* és *Mātarīdī*-féle⁶⁾
 rendszer, mely mai nap az iszlám orthodoxiájának dogmati-
 kai alapja, és egyaránt kárhoztatja a tiszta spiritualismust
 (*al-Mu'tazilā*) és a rideg antropomorphistikus theológiát. Ezen
 kiegyezkedési dogmatika tehát ép oly viszonyban áll az eredeti
 antropomorphistikus felfogáshoz, mint a jogban a hanafita
 rendszer a traditionalismushoz. Valamint amaz a szellemileg
 erősebb idegen nemzetekkel és társadalmi institutiókkal való
 találkozás által támadt szükségnek köszöni eredetét, és ana-
 logismus útján törekszik kiengesztelni a tradíció szűkkeblű-
 ségét a megváltozott viszonyokkal ; úgy a spirituális dogmatika
 is az ugyanazon érintkezések alkalmával az iszlám körébe
 lépő idegen vallásfelfogásoknak tett concessió, mely az antro-

pomorphistikus írásszövegbe egy szabadabb exegesis útján belemagyaráztatott. A zâhiriti iskola tehát a dogmatikában ugyanaz, a mi *Mâlik* és *Hanbal* rendszere a kánonjogban, de csak az utóbbi rendszerben talált feltétlen elismerésre, míg az előbbi nem igen foglalkozik dogmatikus kérdésekkel. 7) Ha tehát azt látjuk, hogy a Zâhiriti dogmatika és koránmagyarázat leginkább Magribban találtak elterjedést és itt különösen Spanyolországban, hol igen hosszú ideig tartotta fenn magát — a tudós *Ibn Hazm* volt Spanyolországban egyik fő képviselője — akkor egyszersmind azon következtetésre csábítunk, hogy ezen jelenségeknek ugyanaz az oka, a mi a traditionalismus kizárólagos uralmát magyarázza meg Magribban. Míg tudnillik keleten az iszlám találkozott mélyebb és szellemesebb vallásrendszerekkel, melyeknek vallóit magába olvasztá a hódítás által, a mi oly állapotot teremtett, melylyel csak concessiók által tarthatott lépést a muhammedán dogmatika fejlődése, addig Éjszakafrikában a berberrek vallásai nem állíthattak az iszlám ellenébe semmi olyant, a mi nálánál életrevalóbb volt és a mely oly ellentétet idézhetett volna elő, mely kiegyezkedésre hívna fel az iszlám száraz dogmatikáját. A zâhiriti rendszer azonban magában foglalt egy kánonjogi részt is, mely tökéletesen a hanbalismus álláspontján állott. Ezen kánonjog, mely szigorra nézve még túltesz *Mâlik b. Anas* iskoláján, uralkodott Spanyolországban a utóbbinak behozataláig. Meglehet, hogy Spanyolországban támadt nemzetközi érintkezés tette szükségessé azt, hogy a traditionalismuson belül valamivel enyhébb irány lépjen előtérbe és hogy ezen szükség segítette elő a mâlikita rendszer általános elterjedését. De volt annak még egy külön oka is, mely a *Mâlik b. Anas* tanainak és iskolájának befogadását Spanyolországban elősegítette. Már említettem, hogy ugyanazon időben erősödött meg Spanyolországban az Umajjâ családjából való dynastia, midőn Medina szent mecsetében tartá *Mâlik b. Anas* azon előadásait, melyekben rendszerét alapítá meg. Mindnyájuk előtt eléggé ismeretesnek kell feltételeznem azon történelmi tényt, hogy az umajjâd dynastia Spanyolországban a keleti chalifátusban végbement azon változásnak köszönte eredetét, hogy *Ibn 'Abbâs* utódai, az ugynevezett 'Abbâsidák

a damaszkusi chalifátust, melyet a Benû Umajjâ vagyis Ummajádok, a kureishita törzs egy másik ága, alkotott, megdöntötték és az Umajja család minden életben levő ivadékát a legkegyetlenebb módon kiirtván, Bagdadban állították fel az új chalifatusi trónt. Csak *egy* umajjád ifjunak sikerült sok bujdosás között Éjszakafrikába megmenekülnie és onnét ritka szerencsével hiveivel a már az iszlám számára meghódított Spanyolországba hatolnia, az ottan dühöngő pártviszály között megújítandó a keleten megdöntött umajjád trónt. A cordovai umajjád dynastia, melyet *I. 'Abd al-Rahmân* alapított meg, tehát élő tiltakozás volt a bagdádi chalifatus ellen, mely az umajjád család kipusztulása után birhatott volna csak jogosultsággal. Az abassid chalifák a spanyolországi umajjádokban tehát joggal láttak veszélyesekké válható praetendenseket és eleinte, *I. 'Abd al-Rahmân* idejében abassid szellemű agitatót is támasztottak a megújult umajjád uralom ellen nyugaton, később pedig *Hârûn al-Rashîd* alkalmasint azért küldögetett követségeket és ajándékokat Paderbornba, hogy a cordovai trón szomszédságában levő európai uralkodót a frankokat is fenyegető umajjád hatalom leküzdésére bírja, a minek Ronceval volt a következménye. Elég az hozzá, a bagdádi és cordovai dynastia két ellentét volt, az egyiknek ellensége okvetlenül a másik jóakarójának volt tekinthető. Ily ellensége volt a bagdádi chalifatusnak *Mâlik b. Anas* is, a medinai tanár. Épen *I. Hishâm*, *I. 'Abd al-Rahmân* fia és utódja, egy jámbor és kegyes, sőt babonás uralkodó képviselte az umajjád hatalmat Cordovában. Minden földi örömről lemondó, életmódjában az iszlám patriarchális korszakára emlékeztető egyszerűséget gyakorló, a népet szerető, betegeit és szegényeit személyesen, önfeláldozó és uralkodói tekintélyét számba sem vevő módon támogató, a mecset szorgalmas látogatóit külön jutalomban részesítő chalifa, ki homlokegyenest ellentétét mutatta be azon frivol udvari életnek, melyet Bagdád nyújtott az igazhitű seikhek végtelen boszúságára. *Hishâm* nagy tisztelettel viseltetett *Mâlik b. Anas* irányában, *Mâlik* másrésről, a ki az abbásidák ellen halálos gyűlöletet táplált, mióta arról vádolták, hogy híres és köztiszteletben részesülő nevét egy 'alida praetendens mel-

lett való korteskedésre használtatta volna fel, és őt e vétségért megkorbácsolták és karját kifecszamították, a spanyol szultánnak, kinzói ellenfelének, irányában kedvező véleménynyel viseltetett, még mielőtt megtudta volna, hogy mennyire érdemes ő nagyrabecsülésére; midőn azonban spanyolországi tanítványai *Hishâm* kegyességéről és erényeiről dicsérőleg szólottak, bámulata és lelkesedése *Hishâm* irányában mértéket nem ismertek, minthogy ő benne egy muhammedán fejedelem eszményképét vélte láthatni és egyedül méltót arra, hogy Muhammed chalifájának neveztessek. Spanyolországba visszatérve, ama tanítványok nem mulasztották el, uralkodójukat azon nagy tiszteletéről értesíteni, melyet tanítójuk irányában tanusít, és *Hishâm* hiúságának ez annyira hizelgett, hogy minden kitelhető módon, Málík iskolájának Spanyolországban való elterjedését elősegítette. Felbátorította a theologusokat, hogy vándorbotjukhoz nyuljanak és Medinában végezék tanulmányaikat, valamint bírót és theologusait előszere-ttel a Málík iskolája követőiből választá. *)

Ezen külső körülmény lényegesen előmozdított tehát egy oly vallásos és társadalmi irány meghonosodását Spanyolországban, mely a fönntebb kifejtettek szerint amugy is a lakosság dispositiójának és azon foknak felelt meg, melyen az iszlám a magribin arabság szellemi életében nyilatkozott.

V.

A keleti iszlám szabadelvűbb *alappja*, a mint látjuk, tökéletesen hiányzik a nyugati iszlám alakulásában. De mind a mellett tagadni nem lehet, hogy a spanyolországi arabok művelődési állapotai vizsgálójának szemébe fog tűnni azon élénk művészeti élet, és nagy száma az ottan működött philosophusoknak és tudósoknak, mely utóbbiak az európai tudománytörténetben oly nevezetes korszakot alkottak; szemébe fog tűnni azon szabad, korlátot nem ismerő életmód, mely a szultánok és chalifák udvarában uralkodott; azon nagy pártfogás, melyben ezen udvarok a tudományos törekvést és azok kép-

viselőit részesítették; nem fogja figyelmét kikerülni *II. Hâkim*, kinek uralma alatt, midőn a többi Európában a papokon kívül alig tudott valaki írni, olvasni, Andalusiában mindezeknek ismerete általánosan el volt terjedve; ki fővárosában huszonhét iskolát alapított szegényebb alattvalói gyermekei számára; ki 400,000 kötetből álló könyvtárt alapított Cordovában, melynek csak katalogusa 24 kötetből állott, ki, midőn meghallotta, hogy egy 'irâki tudós, *Abû-l-Farâg-al-Isfahânî* nagy *Kitâb al-âgâni* című művét írja ¹⁾, ezer aranyat küldött neki azon kérelemmel, hogy munkája befejezése után rögtön küldene neki egy példányt belőle, még mielőtt keleten ismeretessé válnék; nem fogja figyelmét kikerülni azon számos spanyol dynaszták neve, kik az arab szépirodalom diszeiként említetnek. ²⁾ Tagadhatjuk-e oly nevek hallatára, minők *Ibn Roshd*, *Ibn Bâgâ*, *Ibn Gebîr*, *Ibn Zohr*, melyeket az európai kiejtés Averroes-sé, Avenpacevé, Avicbronná, Abenzoarrá stb. ficzammitott, ³⁾ melyeknek hordozói az európai középkori philosophiának kölcsönözték a legelső impulsust, hogy Spanyolországban egy a fönnt ecsetelt szűkkeblűséggel ellentétben álló bölcsészeti és tudományos mozgalom uralkodott? Hogy ily ellenvetések ellen fönntebbi fejtegetéseinket védelmezzük, a tisztelt hallgatóknak figyelmébe kell ajánlanom egypár művelődéstörténeti tényt, melyeknek méltatása nélkül, úgy gondolom, a spanyol arabság szellemi életét egyáltalában kellőleg megítélni nem igen lehet.

Ha a keleti iszlámban a XIII. század közepéig uralkodó két dynasztiának a szellemi élet terén kifejtett törekvéseit egymással összehajonlítjuk, úgy azt fogjuk találni, hogy az umajjád dynasziát a művészetek pártolása, az'abbászidót pedig az előbbi mellett a tudomány terén való kezdeményezés jellemzi. Az umajjád uralkodók ideje alatt a görög philosophia behatásának még nem találjuk nyomát. A művelődési momentumok, melyek uralkodásuk történetét jellemzik, különösen a művészet pártolásával függnek össze a chalifák udvaraiban. A költészet és zenészet pártolása volt minden, a mivel az umajjád uralkodók az arab műveltséget gyarapították és azon szabad, a vallástörvény korlátai által csak csekély mértékben zavart, frivol élet, mely az udvarban diva-

tos volt, inkább a nép kedvetlenségét és elégedetlenségét, mintsem a vallás dogmái irányában skeptikus elemet keltettek a közérzületben. Költőket és persa zenészeket találunk a chalifák dőzsölő társaságában; a görög bölcsészet befolyásának, melyet a következő korszakból ismerünk, még az umajjádák alatt semmi nyoma. ⁴⁾ A görög tudományos irodalom behatása az arab tudományosságba, és ez által egy új tudományos mozgalom megindulása az iszlámban, az abbászidák dynasziájából való uralkodóknak kezdeményezése és pártfogolása folytán történhetett csak. Már *Abû Gáfar al-Manşûr*-t, az abbászida dynasztia második uralkodóját, magasztalják az iszlám történetírói, mint a bölcsészet és csillagászat művelőjét, pártfogóját és példájára utódai közül *Hârûn al-Rashîd*, *Al Mâ'mûn*, *Al-Vâtîk*, *Al-Mutavakkil* stb. tűnnek ki tudományszeretetük által. Az iszlám tudománytörténetében pedig korszakot alkotó görög bölcsészeti és exact tudományos irodalom átültetése az arab irodalomba, *Al-Mî'mûn* chalifa kezdeményezése folytán indult meg, ki a görög és arab nyelvben egyenlőkép jártas syr tudósok által legelőször fordíttatta le a görög tudomány legjelentékenyebb műveit arabra, a mely kezdeményezés által azon hatalmas fordítási mozgalomnak lett megvetve alapja, mely az arab nép tudományos állását a középkorban az európai és ázsiai művelődésre nézve oly fontossá tette, és melynek leltárát az olvasó *Wenrich* könyvében: *De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis armeniacis persicisque commentatio* (Lipsiae 1842) találhatja. Ezen, a muhammedátság szellemi haladására döntő befolyást gyakorló mozgalom, a keleti iszlám kebelében a spanyol arabság megalakulása után ment végbe és csakugyan a muhammedán bölcsészet kor tekintetében legelső, s rangra legelőkelőbb képviselői az iszlám keleti ágában keletkeztek: *Alkindi*, ki per exellentiam »az arabok philosophusának« neveztetik a IX. században *Alfâra bî* a X. és *Ibn Sînâ* (Avicenna) a XI. században. Ezen philosophusok keleten iskolát alkottak, eleven irodalmi polemiciát ébresztettek, és minden ellenmondás daczára, melylyel a túlbuzgó dogmaticus és hitét feltő orthodoxia felől részesültek, behatottak a sajátképeni vallástudományba és reformálták azt. A philoso-

phiának keleti ellenségei maguk érintve valának a görög philosophia szelleme vagy legalább is *formája* által és czáfoló irataik methodusán meglátszik, hogy nem menekülhettek annak befolyása alól, a mi ellen sikra szállanak. Másrésről a keleti iszlámban a köznép és hatóság nem elegyedtek a philosophusok és theologusok között polemiába és nagy ritkán akadunk nyomára a bölcészet ellen tanúsított oly fanatismusnak, melylyel ezen tanulmányoknak rövid ideig tartó történetében Spanyolországban lépten nyomon találkozunk. Mig ugyanis keleten a bölcészeti tanulmányok mint szerves alkatrész hatottak be a tudományok organismusába, addig Spanyolországban, azon rövid idő alatt, hogy ott ezen tanulmányoknak képviselője volt, mindig mint valami exoticus, a szellemi élet egészébe szervesen be nem illeszthető tünnek elő, egyes fejedelmek szabadabb gondolkodása által támogatva, de a szellemi élet színteréről letűnnek a mint az udvar szellemi iránya megváltozik, és leáldozik számukra a világi hatalom napfénye, melynek sugaraiban a bölcészet sütkérezett és melynek kegyelmén és pártfogásán élődött. Legelőször II. *Hâkim* chalifa a X. században, maga is első rangú tudós, pártolta és művelte a tudományokat. De már utódja alatt, a korlátlan hatalmat gyakorló majordomusnak *Ben Abî Âmirnak* sikerült, a nép kegyét azáltal kinyerni, hogy *Hâkim* tudományos alkotásait mind megsemisítette. Egy nap összehitta a legtekintélyesebb' ulemákat, és II. Hakam nagy könyvtárába vezette őket. Ott azon nyilatkozattal lépett elő, hogy szándéka, mindazon könyveket, melyek bölcészetről, csillagászatról és egyéb vallásos szempontból kárhozandó tudományokkal foglalkoznak, megsemisíteni, és kéri őket, hogy e czélra válaszsák ki a könyvtárból azon munkákat, melyek szerintük vallásellenes természetűek. Az' ulemák azonnal hozzá is láttak munkájukhoz, és miután feladatukat megoldották, a majordomus tűzbe dobátá az elítélt könyveket. Hogy buzgalma annál inkább kitűnjék, saját kezével adta át egy részét a lángoló tűznek.^{s)} Akár meggyőződésből cselekedett így a hatalmas miniszter, akár pedig benső meggyőződése ellenére pusztá tüntetésből, elég az hozzá, hogy az említett auto da fé világosan mutatja, hogy a tudományok ellen érvényesített

ellenszenv által a furfangos majordomus hatalma erős gyökeret vert a nép érületében, és hogy az'ulemák kegye sokkal erősebb támasz volt Andalusióban a hatalmat kereső számára, mint a művelt és felvilágosodott emberek megelégedése. De a X. és XI. században Spanyolországnak még nem voltak nevezetes és önálló bölcsészei, és *Ibn Abi Amir* fanatismusa a keleti philosophiai mozgalom irodalmát sujtotta csak. Nem állott azonban máskép a dolog, midőn a XII. században egy-néhány philosophiai írója támadt a spanyol araboknak, *Averroes* (Ibn Roshd) *Avempace* (Ibn Bâga) *Abubacer* (Ibn Tufejl) és *Avenzoar* (Ibn Zühr) személyeiben. Egy ideig a tudományt kedvelő almoravida chalifa *Jâsuf ibn Teshufîn* maecenatusa által legalább személyes biztosságuk nem volt veszélyeztetve, de később az'ulemák és a proletáriatus tiltakozásainak engedve ezen pár rövid évtizedig tartó virágzása után, a philosophia és művelői kénytelenültek hátrálni, és ezen üldözés a muhammedán Spanyolországban véget vetett az egész philosophiai mozgalomnak. ⁶⁾ *Averroes*, ki az Aristotelismus történetében kivivott nagy hírét a keresztyén scholasticismusra, és a zsidó vallásphilosophiára való nagy hatásának köszöni, az arabok között majd csaknem teljes feledésnek indult. Nem akadt volt tanítványa, ki kedvezőbb viszonyok között tanait ismét érvényre hozta volna, iskolát pedig mint mondám csak a keresztyén és zsidó philosophiában alkotott, az iszlámban hatás nélkül enyészett el; nem talált folytatókra, a mint keletkezésére nézve nem gyökerezett a spanyol iszlám fejlődésében, hanem fejlesztője volt annak, a mi évszázadokon át szerves haladás folytán a bölcsészet terén a keleti iszlám kebelében létesült. Ezen két körülményből látható, hogy a spanyol arabság a bölcsészet számára nem volt alkalmas talaj, és ezt maga Spanyolország történetirója is bevallja. »A bölcsészet« ugymond *al-Makkari* arab történetiró Spanyolországban gyűlölt egy tudomány; csak titokban lehet vele foglalkozni, és a munkákat, melyek vele foglalkoznak, csak rejtve lehet tartani. Szevillai Musarrif jelenleg foglalkozik ily tanulmányokkal, ámbár polgártársai e végett hitetlennék mondják; de munkait, melyeket ír, senkinek nem meri megmutatni.« »Az andaluziaiak« így szól más helyen,

a tudományok minden ágával buzgalommal, és sikerrel foglalkoztak, kivéven a természet bölcsezzetét és a csillagászatot. Ezen két tanulmányt, ámbár a magasabb osztályok buzgalommal karolták fel, még sem merték nyíltan bevallani a nagy tömegtől való félelemből. Mert ha valakiről az a hír terjedt volna, hogy bölcsezzeti előadásokat tart, vagy csillagászzal foglalkozik, a nagy tömeg rögtön a *hitetlen* nevével illette, és e név életholtiglan ragadt volna rajta, utcán-utfélen megverték, és házáat felgyújtották volna. Meglehet, hogy maga a szultán is, hogy a nép kedvére járjon, a szegény bölcsezzet halálra ítélte volna, vagy a bölcsezzeti könyvnek megégetését rendelte volna el.«⁷⁾ Ilyen volt a philosophia külső állása a spanyol iszlámban, és mint láttuk, ezen külső állásának a tömeggel szemben, megfélelt története is, mely igen rövid, és csak kevés nevet mutat fel, mely nevek is csak azon hatásnál fogva bírtak hirre vergődni, melyet kifelé gyakoroltak, idegen körökben. Hogy keleten a philosophia sorsa kedvezőbb színben mutatkozik, azt mindenki tudja, ki az arabok irodalomtörténetét ismeri. Igen jellemző azonban a muhammedán keletnek és nyugotnak egymáshoz való viszonyára nézve a következő. Mint már kiemeltem, a keleti iszlámnak is meg volt a philosophiát üldöző osztálya; a Shihbôleth ott *Ibn Sînâ* (Avicenna) volt,⁸⁾ kit a dogmatikusok czáfolgattak, anélkül azonban, hogy egynehány kivételes esettől eltekintve, a bölcsezzettel foglalkozók személyi biztonsága háborítottott volna. Sőt éppen ellenkezőleg a bölcsezzeti tanulmányoknak egyrésztől, és a szabadelvű mysticismusnak másrésztől volt lényeges és módosító hatása a száraz theologiára, a mennyiben ennek legjelesebb képviselői törekedtek modus vivendit megalkotni az említett mozgalmakkal szemben egy ugynevezett »közvetítő theologia« megalakulása által, mely a bölcsezzetet és mysticismust bizonyos irányban és bizonyos fokig a maga körébe belevonta. Ezen nem sokára keletkezése után uralkodóvá vált irány egyik legjelesebb képviselője volt *Al-Ġazâlî*, kinek irodalmi törekvéseit e helyen felolvasott egyik értekezésében eléggé jellemeztem.⁹⁾ *Al-Ġazâlî*, ki külön munkát szentelt *Ibn Sînâ* megczáfolásának, és ki a keleti iszlámban a »vallás felélesztőjének« (Muhjî al-dîn) neveztetett el az orthodox

muhammedánok részéről, mondom *al-Ġazālî* sem talált kegyelmet a spanyol arabság közvéleménye előtt. Ibn Ĥamdîn, cordovai kâdi, ezen valóban kegyes, és hitében buzgó íróról, ki többek között azon elvet mondá ki, hogy a természettudományoktól teljesen tartózkodni kell az embernek, ha eredményeik az iszlám dogmáival ellenkezésben állanak, fetvát iratott alá az összes hittudósok által és bocsátott közzé a hivek között, melyben munkája, »*Ih jâ u'um al-dîn*« ugyanazon munkája, melyben az említett tant terjeszti, és minden olvasója hitetlennek, s elkárhozónak mondatik, és megparancsoltatik, hogy a könyvnek valamennyi példányát meg kell égetni.¹⁰⁾ Ezen történelmi tény világosan mutatja, azon helyet, melyet a spanyol iszlám a keletihez viszonyítva az iszlám fejlődésében elfoglal. A görög irodalom befolyása az arabokra nemcsak a görög bölcsészet művelését közvetítette a muhammedánokkal; a görög bölcsészettel együtt a csillagászat és orvostan tanulmányozása is megindult és legelső mótora volt azon jelentékeny matematikai és csillagászati felfedezéseknek, melyeket a muhammedánoknak köszönünk. Ezen tanulmányok, melyek *Sédillott*¹¹⁾ és *Woepke*¹²⁾ munkáiból eléggé ismeretesek a szakférfiak előtt, melyek a nevezett tudományok egyedüli képviselői voltak a középkorban, és melyek által nagyrészt megelőztettek az európai csillagászat felfedezései, a keleti iszlámban és különösen annak legkeletiebb részén keletkeztek és csak később hatottak be Spanyolországba is, hol mindenesetre fényes történetük volt. De elég e téren is látni, hogy az exact tudományok művelését is, valamint a phisosophiáét a mashriķî muhammedánok kezdeményezték.

A görög philosophiának hatását a keleti iszlámra nem csak azon nagy philosophiai irodalmon szemlélhetjük, melyet a bölcsészet tanulmánya keleten megteremtett, hanem azon vallásos felekezeteken is, melyeket a bölcsészeti világnézet hatása a theológián belül és a társadalomban megteremtett. Ezen szabadelvű felekezeteket felsorolnom szükségtelen és fölösleges feladat volna, miután *Kremer* munkájában, »Az iszlám uralkodó eszméinek történetéről (Bécs, 1868.) azoknak lényege elég bőven és átlátszóan van tárgyalva. Ezen felekezetek és szabadelvű irányok mind a keleti iszlámban létesül-

tek, a *mu'tazilâ*-tól kezdve, mely a Korán öröktől fogva való létezését és az isten attributumait tagadta, le egészen azon szektákig, melyek a mysticismus befolyása által keletkeztek, és volt idő, midőn azon dogmatikai irány, melyet ezen szabadelvű körök tanítottak, a chalifa által uralkodó vallássá tétetett; így pl. a mu'taziliták dogmatikája *al-Ma'mûn* chalifátusa alatt.

A szekták keletkezésének lehetőségét számos kultúrtudós a szabadelvű irány, a vallásról való gondolkodás és skepsis életjelének mondja, és nem fölösleges ennél fogva kérdsünkre nézve tekintetbe venni azon jelenséget, hogy míg Spanyolországban az orthodox muhammedán anyaegyházon kívül nem fért meg más muhammedán felekezet, addig keleten találjuk székhelyét azon számos szekta alakulásának, melyeket a muhammedánok, midőn 73-ra tesznek, mindenesetre kis számot mondanak. ¹³⁾ Jelentékeny adat az, hogy már a tradícióban találkozunk ezen mondással: *Rû's al-kufr min al-mashrik*, azaz: »A hitetlenség feje keleten van«, ottan keletkezik; mely traditionalis jóslatot joggal tarthatjuk prophetia post eventumnak. ¹⁴⁾

Azon tünemény, hogy a keleti iszlámon belül a szabadelvű mozgalomnak — a tudományban és a gyakorlati életben — számos nyilatkozási formája van, melyet a nyugoti iszlámban hiában keresünk, összefügg az iszlám ezen két ágának külön-külön alakulási körülményeivel és feltételeivel.

Összefügg pedig kétféle módon, melyeknek egyike *ethnologiai*, a másik *politikai*.

Bármely véleménynyel legyünk *Renan* néppszichológiai hypothesisére nézve — azt az egyet mindig igaznak bizonyítja a kultúrtörténet, hogy a sémi faj, mint *Renan* kifejezi: des deux mots en effet, qui jusqu'ici ont servi de symbole à l'esprit dans sa marche vers le vrai, celui de science ou de philosophie leur fut presque étranger . . . ¹⁵⁾ Különösen az arab fajról áll ezen tétel. Az arab faj, addig míg az iszlám nagy forradalma összeköttetésbe nem hozta az árjasággal, a tudomány terén semmi helyet nem foglal el. Az arabok tudománytörténete a persákkal való érintkezésükkel s vegyülésükkel veszi kezdetét, és azok, kik a tudományos mozgalmat, melyből később

az iszlám sajátlagos tudománya vált, kezdeményezték, rendszeren idegen vérűek, nem arabok, különösen persák, egyszóval 'agam vagyis barbarok, mint ők maguk mondják, kik a hódítás folytán affiliáció által valamely arab törzshöz szegődtek. Még magának az arab nyelvtudománynak leghíresebb megalapítói és művelői is persák és tatárok voltak; neveik mutatják, hogy Zamachsharból, Firúzâbâdból, Fârâbból, és egyéb középázsiai helyekből valók voltak. Sîbaveihî és még számos -veihî-s grammatikusok nevei gyökeres persaiszűek. Magában Medinában már az iszlám első idejében találkozunk egy *nahvî*-val (grammaticus-sal), kinek neve *Beshikest* nem igen mutat arab jellegre.¹⁶⁾ Hogy maguk az arabok nem oly önhittek, hogy ezen jelenséget nyíltan be nem ismerték volna, azt egyik értekezésemben kimutattam irodalmukból kölcsönzött idézetek által, melyekből ide vonatkozó ítéleteiket megismerhetjük.¹⁷⁾ Ezen idézeteket nem akarom e helyütt ismételni, de egy pár jellemző példával bátorodom a felhozottakat szaporítani, melyekből azon méltatás világlik ki, melyben a persák az araboknál részesültek. *Al-Damîrî* egy híres arab zoologikus szótár szerzője, a traditióból a következő, mindenestre apokryph, mondatot idézi: *Ha a vallástudomány a pléjad csillagokra volna akasztva, persa emberek mégis elérnék azt.*«¹⁸⁾

Ugyanazon írónál talállok egy régi nyilatkozatot, mely elismeri, hogy Jementől kezdve Kûfâig a leghíresebb muhammedánok nem arabok, hanem *mavâlî* azaz: idegen fajból való cliensek.¹⁹⁾

Az »arabok tudósai«²⁰⁾ ('ulamâ al-'arab) a genealogok, kik a nomadismus büszkeségének megfelelően, a törzsek származására vonatkozó történeti és mesés adatokat őrizték és adandó alkalommal a barátságos törzsek dicsőségére és az ellenségnek gyalázatára érvényesítették, de kik mint a kutfökből kitűnik, nemcsak a multtal foglalkoztak régi törzsfák traditionális őrzése és régi mesés historiák²¹⁾ fejlesztése által, hanem a jövőre nézve is hozzájuk fordult a kíváncsi ember.²²⁾ Ez volt az »arabok tudománya.« De még erre nézve is az abbaszidák alatt már kisodorták őket nyergükből a persák. Az »Énekek könyvében« egy nevezetes adatra akadtam

e tekintetben. *Hârân al-Rashîd* chalifa *Ibn Gâmi'*tól, egy tősgyökeres arabtól megakará tudni törzsfáját. De nem nyelhetett tőle felvilágosítást, sőt az arab, *Ibrâhîm al-Mauşilî*-hoz, egy perzsa zenészhez utasítja, kitől csakugyan kielégítő feleletet kap kérdéseire. Ekkor: »Tegyen téged Allâh rúttá« szóla a chalifa, »Kureish törzsből való sejkh vagy és nem tudod genealogiádat, míg egy 'agam embertől nem nyersz felvilágosítást. ²³⁾«

Mennél kevésbé vegyült az arab faj a középpázsiai idegenekkel, annál kevésbé mutatkozott fogékonysága a tudományos kezdeményezés és működés terén; az iszlám tudománytörténetében a teremtésre való képesség fokmérője az idegen elemekkel való vegyülés túlnyomó vagy elenyésző volta. Ezen vegyülésnek azonban a keleti iszlámban volt helye az eléggé ismert történeti oknál fogva. Spanyolországba tiszta s még vegyületlen arab törzsek vándoroltak be. Éjszakaafrikában a berberekkel való találkozás nem igen hozott az arabok közé idegen, szellemileg túlnyomó elemeket, és ezen körülménynél fogva könnyen mondhatjuk, hogy a keleti és nyugoti iszlám közötti viszonynak, a mint már a fönntebbiekben előadtuk azt, az iszlám két ágának ethnologiai alakulásában is láthatjuk egyik okát.

A persákkal való találkozás azonban nem csak ethnologicus következményekkel járt. Az idegenek nem csak vérüket, hanem a közöttük lefolyó eszmeáramlatokat is belevitték az iszlám hódításai által előhozott új kombinációba.

Láttuk már, mint keletkezett a keleti arabok között a philosophia és az exact tudományok művelése, melyek az iszlámra szerves befolyást gyakoroltak, és melyek tényezőjévé váltak az iszlám keleti iránya tovább fejlődésének. A görög bölcsészeti eszmék befolyása az iszlámra létesítette kezdetben a rationalista mozgalmat, mely a *mu'tazilita* irány neve alatt ismeretes, és melylyet később az orthodox dogmatikának meg kellett alkudnia; létesítette továbbá azon nevezetes titkos társulatot, mely az *űszinteség testvérei* (*ichvân al-şafâ*) neve alatt ismeretes, és melynek tagjai vallás tekintetében a legszabadabb gondolatkörökben mozogtak, és az iszlámot bölcsészeti alapra fektették. ²⁴⁾ Ezen mozgalmak keleten az adott tör-

ténelmi feltételek által tényezve szervesen fejlődtek, és a valóságos nézetek megállapodására lényeges befolyást gyakoroltak, sőt néha mint Al-Ma'mûn uralkodása alatt sikerült nekik állami érvényre és uralomra vergődniök. Ha ily mozgalommal Spanyolországban találkozunk, úgy rögtön bebizonyíthatjuk róla, hogy Keletről importáltatott oda, és nem fejlődött ott szerves módon; csak kivételes körökben ápoltatott, a népbe be nem hathatott, sőt az uralkodó irány által elnyomott.²⁵⁾ Így pl. az épen említett »*űszinte testvérek*« rendszeréről is tudjuk, hogy egy Keleten utazó spanyol által, ki Harránban, Mesopotamiában, hallgatta a keleti arab bölcsészek előadásait, hozatott be Spanyolországba. Keleten ezen szabadelvű, a muhammedán dogmáikának rovására fejlődő skeptikus iránynak oly nagy hatása volt, hogy még az arab költészetben is akadt képviselője *Abu-l-'Alâ al Ma'arrî* személyében, kinek »*Luzûm mâ lâ jalzam*« című divánja a keleti iszlám scepticismusának egyik legnevezetesebb emléke,²⁶⁾ míg Spanyolországban ezen iránynak alig akadt prosaistája. Azon elentét méltatására, mely ezen tekintetben a keleti és a spanyol iszlám között létezik, legjobb lesz felemlíteni azon benyomást, melyet a keleten a X. században divó szabadelvű egyetek egy spanyol-arab utazóra gyakoroltak. Egy ily utazótól, ki a X. század vége felé Bâgdâdban járt, hazatérte után azt kérdezők, valjon meglátogatta e Bâgdâdban a scholastikusok tudományos gyűléseit? Kétszer jelen voltam gyűléseiken, de őrizkedtem attól, hogy harmadszor ismét közibéjük jussak. Képzelték csak, az első gyűlés alkalmával nemcsak valamennyi szektából való muhammedánok voltak jelen, hanem tűzimádók, materialisták, istentagadók, zsidók, keresztyének, egyszóval minden fajtabéli hitetlenek. Ezen felekezetek mindegyikének meg volt a szónoka, ki feleinek véleményét védelmezte. Ha ezen pártvezérek egyike belépett a terembe, a többiek tiszteletteljesen emelkedtek ülőhelyeikről, míg amaz helyet foglalt. Midőn a terem körülbelül megtelt, a hitetlenek egyike szót emelt, és így szólt: Össze gyűltünk, hogy vitatkozzunk; mindnyájan ismeritek a vita föltételeit; nektek muhammedánoknak nem szabad oly érvekkel czáfolnotok bennünket, melyek szent írástokból meritvék,

vagy prófétátok szavaira támaszkodnak. Mert nem hiszünk se könyvekben, se prófétátokban. A jelenlévők mindegyike csak oly érvekre támaszkodják, melyeket a józan észből merit . . . Elképzelhetitek, így szól spanyol utazónk, hogy midőn ezen megszólítás általános tetszést ébresztett a gyülekezetben, nem éreztem kedvet az ily társaságban részt venni. Rábeszéltek ugyan, hogy még egyszer legyek jelen, el is mentem, de ismét csak az első botránynak voltam tanuja . . . ²⁷⁾ Ugy gondolom ezen idézet elég világosan mutatja, mily érzületet keltett a keleti iszlám szabadelvű mozgalma a spanyol muhammedánban. És feltehetjük, hogy sem ama tudós gyülekezet, sem spanyol utazónk nem képviselik az iszlám illető geographiai ágának kivételes jelenségeit; sőt a spanyol elbeszéléséből azon biztos következtetést vonhatjuk le, hogy hazájában egyáltalán a X. században nem volt található egy hasonló irányu társulat, mint a minőt Bâgdâdban volt alkalma fanatismusának egész hevével megvetni.

Valamint a rationalismus az iszlám alakulásának sajátlagossága, és a keleti ág különös viszonyai folytán fejlődött csak, míg a nyugati ág ezen viszonyok hiányában nem fejleszthetett ki egy dogmatikai tekintetben a rationalismusnak kedvező irányt, úgy az iszlámon belül keletkezett egy másnemű szabadelvű mozgalomra is csak a keleten kínálkozott alkalom. A mozgalom, melyre czélzok az úgynevezett *sûfismus*, azon mozgalom ugyanis, mely a rideg dogmatikát, és ritualismust nem philosophiai, hanem mystikai uton haladja túl, mely pantheista hajlamával egyrészt a muhammedán transcendentalismust győzte le, és másrészt az iszlámon belül utat tört egy eszmecsoporthoz, melynek következetes folytatása a ritualismus romba döntésére czéloz. Nem lehet ma feladatomban ezen értekezésem keretébe foglalni a sûfismus érdekes történetét, melynek fonalán alkalmam volna szólni egy nagy arab, persa és török nyelven írott prózai és költészeti irodalomról, melynél hathatósabban sehol sem találjuk a szabad lélek tiltakozását a száraz formalismus ellen. Ezen mozgalom úgy mint a vele fejlődő irodalom szintén a keleti iszlám termékei. És pedig azon igen természetes oknál fogva, hogy azon eszmék, melyek az iszlámban a sûfisticus

irányt létesítették, középázsiai és ind körökből az iszlámba, tehát annak keleti ágába, átszivargó eszmék voltak. ²⁸⁾ A sűfismus keletkezésének és kiképzésének, a különféle mysticus iskolák fejlődésének színtere ennél fogva csak a keleti iszlám lehetett. De épen úgy mint a sűfismus nemes oldala keleten lépett napvilágra és keleten gyakorolta lényeges hatását az iszlám vallásos megalakulására, úgy a sűfismus kinövésai is csak keleten léptek elő. Ezen kinövések alatt értem a kolduló dervisek intézményét, mely a sűfismus leple alatt a helyülésnek, és a mysticismus álarcza alatt az erkölcsi zabolatlanságnak kölcsönzött czímét. A nyugati iszlám, különösen Spanyolország, még *al-Mağkarî* történetirő idejében, a derviseket nem csak hogy nem támogatta, hanem életmódjukat, melyet a keleti iszlám a sérthetatlenség védpajzsa alá helyezett, keréken megvetésre méltónak mondotta. »A fakír-ság módja a mint az keleten divatban van« — ugymond az említett történetirő, — »mely a munkától távol tartja és koldulásra indítja a hozzá tartozókat, fölötte csunya dolognak tartatik nálunk (spanyoloknál),« ²⁹⁾ és ennél fogva nem feltűnő, ha azt látjuk, hogy az andalusiai arabs költészetben számos gúnyverset találunk azok ellen, kik »gyapjut (şûf) öltének magukra,« azaz a sűfik ellen. ³⁰⁾ De nemcsak a sűfismus ezen visszaélései és kinövésai ostromoztatnak nyugati írók által, hanem annak elméleti kiinduló pontja is rossz hitelnak örvend a nyugati iszlámban. A sűfismus ugyanis, hogy az iszlámi társaságban lehetetlenné ne váljék, tanait törekedett magából a koránból kimagyarázni, illetőleg azokat a koránba belémagyarázni, oly módon, hogy a korán szószerinti értelme mellett (*ma'na Zâhir*) még egy exotericus, benső, titkos értelmezésről (*ma'na bâtin*) szólott, mely utóbbit tartotta a szent könyv valódi, de csak kiválólag avatott, megvilágított emberek által felfogható értelmének. Ily módon azután kétféle vallástudományról szólott: *ilm al-Zâhir*, a »látszó tudományáról,« mely a közönséges ʿulemá-knak, való, és *ilm al-bâtin* »a benső tudományáról,« mely a sűfismus tanaival azonos. Ezen felosztás a nyugati tudósok által el nem ismertetik, és ezen oppositio egyik heves képviselőjét volt alkalmam

Alî b. Mejmân al Mağribî, egy X. századbeli mağribin tudós vitairatában, bemutatni. ³¹⁾

Valamint azonban a keleti iszlám egyéb szellemi mozgalmai későbbi időben utat találtak a nyugati iszlám körébe, különösen azon körülménynél fogva, hogy a nyugatnak tudósai felkeresték keleten a tudomány tűzhelyeit és életük nagy részét keleten töltve, hazatértük után apostolaivá lettek a keleti eszméknek nyugaton, úgy a sûfismus elől sem maradhatott örökké elzárva a nyugati arabság; annál kevésbbé, mert a mystikus ideák behatását más oldalról a fâtimida politikai mozgalom is elősegítette, melynek elméleti kiinduló pontjai a keleti mysticismusban gyökereztek. De konstatálható, hogy a nép és az ulemák a sûfismus lábrakapását mindig elleneztek és képviselőinek elnyomására törekedtek. *Alî Abu-l-Hasan al Shâdelî*, ki Éjszakaafrikában a XIII. században Kr. u. egy mystikus iskolának volt alapítója, folytonos surlódásban találjuk a tûnisi hatósággal és a tudósok testelével.

Ha a mysticismusnak jelentkezési formáját nyugaton tanulmányozzuk, úgy azon eredményhez jutunk, hogy az sehol sem czélozott azzá válni, a minek keleten ismerjük t. i. az orthodox iszlám ellentétévé. Egyrésről politikai tendenciával volt összekötve, másrésről pedig egyenesen a tömegnek tudatlanságára spekulált és babonás hajlamait táplálta. *Ibn 'Arabî*, ki Spanyolországban a sûfi-k egyik legfeltűnőbb képviselője a XII. században, nem annyira mystikus mint spirítista, és a spanyol arabok könnyühitűségét és babonáját önző czélokra felhasználó iparlovag. ³²⁾ A sûfismus adeptusai nyugaton kezdettől fogva a legújabb korig a legközönségesebb kuruzslás és bûvészet fokán állanak és elméleti spekulációkkal nem igen törődnek. Maga Al-Shâdelî, ki a sûfismus alapítójaként tekinthető Éjszakaafrikában, adta iskolájának azon irányt, hogy tekintélyét alchymisticens művészetek, kuruzslások és igéző szólásokban keresik és találják. ³³⁾ És az éjszakaafrikai sûfismus ezen iránya mind mai napig uralkodik az ottani dervis rendekben. Egyik legnevezetesebb képviselője ezen iránynak az *Îsâvîjja* dervisek rendje, kiknek mestersége, melyet a nagy tömeg előtt mutogatnak, abban áll, hogy egő parazsat nyel-

nek, és ezen mesterséggel nem csak hazájukban, hanem Egyiptomban is ipart űznek a nagy ünnepek alkalmával. ³⁴⁾ Eltekintve az éjszakaafrikai sűfismus ezen a nép *babonáját* istápoló irányától, másrésről a köreikben alakult szövetségek (*chván* azaz: *ichwân* = testvérek) egészen ellentétben a keletiekkel, kiket némi joggal szokták az iszlám szabadkőműveinek nevezni, »étaient destinés«, mint az algiriai *chvan* testületek egy francia tanulmányozója mondja — »a devenir les champions de la foi, l'Islâm militant, une armée fois enthousiaste et disciplinée, prête à combattre, toujours et partout, l'incrédulité et l'hérésie; une armée de propagande, marchant tête haute, avec cette devise sur sa bannière: À la plus grande gloire de dieu.« ³⁵⁾ Míg a keleti sűfik testületét a dogma és ritus elleni tiltakozás jellemzi, addig ugyanazon intézmény a nyugati muhammedánok között épen annak ellentétévé vált: a babona és fanatizmus iskolájává.

Kutatásaink fonalán versenyre léptettük egymás ellen az iszlám két geographiai ágát: a keletit és a nyugatit. Összehasonlító figyelemmel kísértük ezen két ágnak helyét a vallásos gondolkodás és a szellemi élet fejlődésének, a muhammedán világnézet haladásának történetében. Ezen versenyt végig nézve az iszlám keleti ágának nyújthatjuk oda a győző pálmáját.

JEGYZETEK.

I.

¹⁾ Így például legújabb időben *Dierks Gusztáv* ily című kísérletben: *Die Araber im Mittelalter und ihr Einfluss auf die Kultur Europas* (Anaberg 1875.) V. ö. *Magazin für die Literatur des Auslands* 1876. 25 szám 358—359. lap.

²⁾ Az arabok befolyása az európai irodalomra. Eltekintve azon számos fordítástól, mely által arab philosophiai és természettudományi munkák az európai irodalmakba vezettettek be, itten csak azon hatásról akarunk szólni, melyet az arab szépirodalom formái az európai irodalmakra gyakoroltak. Megjegyezzük azonban, hogy az ezen kérdést illető kutatások sem menekülhettek a túlzásoktól. Így pl. tökéletesen helytelennek kell mondani azon állítást, melyet különösen *Sismonde de Sismondi* fejtegetett, hogy t. i. a rímek használatát az arab költészet megismerése útján sajátították légyen el Európa déli népei, melyeknek közvetítése folytán hatott aztán át ezen költészeti forma Európa többi népeire; (*De la littérature du Midi de l'Europe*, Paris 1813. I. köt. 99—105); ugyszintén a *troubadourokat* ugyanezen író nem tartja egyébnek mint az arab szerelmi kalandorok utánzóinak. — *Legelőszőr* fejtegette alaposan az arab szépirodalmi formák befolyását az európai irodalmak formáira *Schack Frigyes Adolf* báró (*Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien*. Berlin 1865. II. köt. 116 és kk. lapok). Alapos kimutatásaiból kiderül, hogy némely költői képek, melyek a spanyol költészetben mindennapiak, egyenesen a spanyol költői irodalomnak köszönik létezésüket. Ugyszintén a költemények *zagal* és *muwassahâ-nak* nevezett alakjai is áthatottak az arab költészetből a spanyolba. Mindkét költői formának jellemvonása abban áll, hogy valamely rím vagy rímrendszer, mely a költemény bevezető szakaszában lép fel, a költemény folyamában más rímek által váltatik fel, de minden következő szakasz végén ismétlődik. Ezen rímelési rendszer minden változatával a középkori spanyol költészetben polgárjogot nyert és még *Calderonnál* is található. *Schack* ezen nézetét igen nagy izléssel fordított mutatóványokon bizonyítja be, a melyekre az olvasót utalom, ha ezen jelenséggel alaposan akarna foglalkozni. Ki akarom

azonban emelni még az európai irodalom két jelenségét, melyekben az arab irodalom formáinak befolyását találom a mi európai irodalmunkra. *Először* a spanyol regényirodalom, és számos, spanyol minták szerint készült nem-spanyol regény (p. o. *Le Sage* regényei, különösen Gil Blas, stb.) azon jellemző sajátosságát, hogy bennük az olvasó érdeke nem az által feszítettik, hogy az actió egységesen bizonyos központ felé siet minden bonyadalomával, és hogy ezen gyúponit elérésével a bonyodalmak fonala legombolyittatik, hanem hogy az actió nem annyira halad bizonyos központ felé, mint inkább végtelenül nyulik; az epizódok, melyek nemcsak magvát rejtik magukban egy újabb regénynek, hanem magukban véve egy egész kis önálló elbeszélést alkotnak, nem tömörülnek egy bizonyos célra, hanem rétegenként egymás mellé illesztődnek, úgy hogy az egész regénynek számos köz- és gyúponitja lehet, és az egész regény inkább egy vagy több hős harmonice összeszerkesztett naplójaként tűnik eléink, mely a hős halálával vagy a cselekvés teréről való letűnésével végződhetik csak. A regény ezen szerkezete jellemzi az arab hősregényeket, melyeknek mintaképe *Antar elbeszélése* (lásd erről *Jelentésem* a 31. lapon). Ezen 32 kötetből álló hősregény hatodik kötetében *Antar* a regény hőse már elérte vágyainak célpontját, melyről az olvasó azt hinné, hogy a regény központját képezi, de a hátralevő 26 kötetben újabb bonyodalmak következnek és a cselekvény a hős haláláig folytatódik. Az arab hősregény ezen szerkezete Spanyolország útján tagadhatlan nagy befolyást gyakorolt a déleurópai irodalomra. *Másodszor* a *versus memoriales*, azaz az európai paedagogia terén a középkorban lábrakapott azon szokás, hogy a tudomány bizonyos fejezetének összefüggő jelenségei vers alakjában bizatnak az emlékező tehetségre. Ha tekintetbe vesszük, hogy ezen eljárást legelőször déleurópai papok által találjuk alkalmazva (mert ezen quasi verses tanítást senki sem fogja a didaktikai poezis nemének tekinteni), továbbá az arab iskolák befolyását az európai keresztény iskolázásra vesszük számításba, úgy nem teszünk hamis következtetést, ha azt állítjuk, hogy a *versus memoriales* alkalmazása arab mintára jutott a középkori európai tanító irodalomba és gyakorlatba. Mert sehol ily verseket bővebben nem látunk alkalmazva, mint az arab irodalomban. Az arab tudományos foglalkozásnak alig van ága, melynek irodalma ne mutatna fel egy egész halmaz *versus memoriales*-t (urgûzâ, singul. *regez*), elkezdve a historiától le a grammatikáig. Különösen szótári adatokat, egy szótári kategóriába tartozó neveket szeretnek *versus memoriales*ben összeállítani; egy példát ezen fejezet 6-dik számú excursusában találhat az olvasó. Egész könyveket is szerettek könnyebb megjegyzés végett *versus memoriales*ekbe átönteni. Így pl. al-Ta'âlibî »fiğh al luğâ« című synonym-szótárának egy *regez* alakú átdolgozását használtam a leydeni egyetemi könyvtár kéziratának tanulmányozása alkalmával és ezen *versus memoriales* gyűjtemény lényeges szolgálatokat tett nekem, midőn a prózai szöveg kétes lectióit a kötött forma alakilag biztosabb lectiói által ellenőrizhettem. A *versus memoriales* ezen tág elterjedése és bő alkalmazása igen könnyen érthető meg oly népnél, mely között — és ez épen a

középkori arab népről áll — a tudomány adatainak szájról szájra történő terjesztése — játszik oly kiváló szerepet és a hol ennél fogva minden az emlékeztetere van bízva. A mint tehát ezen körülmény a versus memoriales elterjedését ezen nép között megmagyarázza, úgy másrésről valószínűvé teszi azon állításunkat is, hogy ezen irodalmi divatot, mely a paedagogiában oly sok visszás jelenségnek volt kútforrása, a középkori és ennek folytán az ujkori Európa az araboknak köszöni.

³⁾ Ezen befolyás különösen a philosophiai irodalom közvetítésével történt. A középkori európai scholasticismus tudvalevőleg arab behatás folytán lépett életre. Ezen behatás külső és belső történetére nézve Schmölnders (*Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes et notamment sur la doctrine d'Al-Ghazali*, Paris 1842) és Renan (*Averroès et l'Averroïsme* 3. kiadás, Paris 1866) munkáiból nyerhetni legalaposabb felvilágosítást. Ritter Henrik philosophia-történetének a középkort tárgyaló részében is bőven elő van adva ezen kérdés, de ezen bölcsészettíró nem rendelkezvén az arab eredeti munkák ismeretével, csak a latin fordításokra, melyek különösen ez irodalomágra nézve az arab eredetiek egybevetése nélkül alig méltányolhatók, támaszkodott s belőlük meríté adatait.

⁴⁾ A társadalmi befolyás terén csak egyet, de elég fontos adatot akarok kiemelni. Az arabok voltak tudniillik azok, kiknek a szellemi betegek számára alapított menházak létezését köszöni Európa; ők voltak az elsők kik ily asylumokat alapítottak Ázsiában és Áfrikában és átültettek európai földre, hol ily intézetek az előtt ugyan kimutathatók, de nem mint társadalmi intézmény, hanem elszigetelten. A keresztény Európában legelőször a XV. században alapítottak és pedig akkor is Spanyolországban, hol ily intézetek már az előtt, a muhammedánok uralma alatt, kiknél már a VIII. században találjuk, léteztek. Ezen kérdést nagy apparátussal fejtegeti Lecky: *History of European Morals* etc. II. köt. 94. lap és kk.

⁵⁾ Európai befolyás az arabokra a középkorban. Hadd álljon itt egy pár példa azon kevés szótári kölcsönzésekből, melyeket az arabok a román nyelveknek köszönnek. A spanyol *cuba* = kád átszívárgott az arab nyelvbe, hol *kavvâh* = kádár. Cordovában létezett a *kádárok mecsetje* = mesgid al-kavvâbîn, azaz a kádárok utcájában épült mecset (Makkarî *Analectes* etc. I. köt. 809. l. és Dozy *Lettre à M. Fleischer* 127. lap). Ezen a társadalmi foglalkozás terén történt kölcsönzés mellett említsünk meg egy másikat, mely az étkezési műszótárba tartozik. A *vékony metéltet* a spanyolok *fideos*-nak nevezik, mely szót az arabok *fidaush* alakban vettek tőlük. »*Pednauch* espèce de vermicelle,« (Daumas, *La vie arabe et la société musulmane* 252. lap.) Hasonló átvételt említhetünk meg a ruházatkodási terminologia terén. Épen úgy mint az arab *ķamîş* (ing, alsó ruha) germán eredetű (camisia), a spanyol *manô* köpenyeg is áthátott az arab nyelvbe ily alakban *mant* és mintha valamely tösgyökeres sémi szó volna, alávetette magát az arab szóképzés törvényeinek, képezvén ily többesszámot: *munât* (V. ö. *Nyelvtudom. Közlemények* XII. köt. 329. l. Dozy *Lettre* etc. 229 l.). A ruházat terén egyáltalán

többet kölcsönöztek az arabok a spanyoloktól. »En Espagne les Arabes, surtout pendant la dernière époque de leur empire, tirèrent un très-grand parti du costume des chevaliers chrétiens. Ibn Saïd atteste expressément que les *Kabas* des Arabes d'Espagne ressemblaient à ceux des chrétiens, et l'historien Ibn al Khatib dit, en parlant de Mohammed ibn Sad, . . . qui mourut dans la seconde moitié du sixième siècle de l'hégire : »Il adopte la mode des chrétiens pour les habits, les armes, les brides et les celles des chevaux« R. Dozy *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes* (Amsterdam 1845) 2. lap.

6) Arab szók az európai nyelvekben. Az európai nyelvek arab kölcsönszavaival számos nyelvészeti munka foglalkozik. *Hammer Purgstall*-nak a *Wiener Jahrbücher für Literatur* egy régibb folyamában, valamint a *Journal Asiatique* több helyén ezen kérdéssel foglalkozó dolgozatai bővelkednek a képtelen és mulattató származtatásokban. (Az illető dolgozatokat, sajnos, pontosan nem idézhetem). Így pl. az ausztriai *Nockerl*-t az arab *nuḳlā*-val, a mi csemegét jelent, hozza össze. A »*cancan*« táncznév Hammer szerint egyenlő *kān kām* azaz : »volt . . . volt« ; míg tudniillik a bajaderek tánczoltak, addig az elbeszélő mulattató történetkéi elbeszélésével szórakoztatta a közönséget, és minthogy ily történeti elbeszélések rendszeren *kām* (volt)-val kezdődnek, azért a kisérő tánczot *kānkām*⇒volt-volt«-nak nevezték el. — A francia tudósok is sokat foglalkoztak az arab kölcsönszavak kimutatásával nyelvükre nézve. Ezek közül említésre méltók : Pihan *Dictionnaire étymologique des mots de la langue française dérivés de l'arabe du persan et du turc avec leurs analogues grecs, latins etc.* 2. kiad. Páris 1860. V. ö. Quatremère cikkét *Journal des savans* 1848. 37—49. lap. Defrémeryét *Journ. Asiatique* 1862. I. köt. 83—96 lap. 1876. II. köt. 179. lap. Devisé *Sur les mots français d'origine arabe*, (Revue de l'Instruction publique 1866. 25. számában). Kizárólagosan a spanyol nyelvben előforduló kölcsönszavakkal foglalkozik Müller Márk József müncheni tanár értekezése : *Die aus dem Arabischen in das Spanische überangenen Wörter* (München 1861). Mindezen említett kísérleteket pedig minl az egybegyűjtött és feldolgozott anyag bőségét és teljességét, mind pedig a feldolgozás alapos módszerét illetőleg felülmúlja : R. Dozy et W. H. Engelmann : *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*. Deuxième édition revue et considérablement augmentée (Leyden 1869). Ezen utóbbi munkának első kiadása csak Engelmann által dolgoztatott. Dozy, ily kérdésekben az élők között kétségkívül a legelső tekintély, a második kiadást tetemes javításokkal és bővítésekkel nyújtotta.

7) Kölcsönvett szók az arab nyelvben. Az idegen — különösen aramæus és persa szókról, melyek az idegen mintájú adminisztratívolytán vétettek fel az arabok által, lásd legújabbán v. *Kremer Alfred* munkájának *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams* (Leipzig 1873) bevezetését. Az ilyen idegen szókat az arab nyelvészek »*mu'arrab*« azaz : arabizáltak-nak nevezik, minthogy rendszeren az átvétel alkalmával kivét. köztettek eredeti jellegükből és az arab szóképzés mintájára idomítottak

át. Magában a koránban is nagy számmal vannak az idegen, különösen persa, héber és aramaeus szók. Megjegyzendő azonban, hogy számos, orthodox theologusok támaszkodván az alatt, III. fejezet 41. jegyzetben felhozott és egyéb velök egyértelmű korán versekre, tagadják az idegen nem-arab szók előfordulását a szent könyvben és mindenféle meszterként módon törekednek azoknak tősgyökeres arab voltát bebizonyítani. Dogmaticai érvekre támaszkodnak azonban azon arab tudósok is, kik ezen kölcsönszókknak valódi származását bevallják. Mindezen koránbeli idegen szókat, a theologusok épen említett érveléseivel együtt kimutatta *al-Sujútí* a koránhoz írt bevezetésében *Al-ilkân fî 'ulûm al-Kur'ân*. (Kairói nyomtatv. ed. Castelli 1278 higrâ után) I. köt. 167—184. lap. A *versus memoriales* bő alkalmaztatását az arab tudományban (V. ö. fönnt 66. lapon levő jegyz.) ezen téma alkalmával is látjuk. A koránban előforduló idegen szókat is több ízben versbe szedték; ugyanis *Tâg al-Dîn al-Subkî kâfí* huszonhét ily idegen szót állított össze versben, mely verset *Abul-Fađíl ibn Ilag* még *huszonnégy* szót tartalmazó egynehány sorral toldotta meg, *al-Sujútí* pedig mindkettőnek gyűjteményét, mely összesen 51 szót foglal magában 63 szóval toldotta meg, úgy hogy az így rőtegenként létrejött *versus memoriales* 114 idegen szót emléztetnek azokkal, kiknek kedvük van a koránban előforduló kölcsönszavakat vers alakjában őrizni emlékezetükben (Lásd *al-Sujútí* e. l. 174. lap.) A koránon kívül előforduló kölcsönszók szók felkutatásával az arab nyelvtudósok épen oly szorgalmasan foglalkoztak. Az általános kérdésekkel foglalkozik erre nézve az épen említett *al-Sujútí* egy másik nagy könyvében, melyet »az arab philologia encyclopaediájának« nevezhetünk: *Kutâb al-Muzhir fî 'ulûm al-lugâ* (Bűlâk 1282) I. köt. 130—141. l. Legelső egybeállítását találhatjuk az arab nyelv kölcsönszavainak *al-Tû' alibî Fihh al-lugâ* (Canon linguae arabicae) című munkájában (ed. Roshajd Dahdâh, Páris 1861) 162—165. l. Kimerítő szótárát nyújtotta e szókknak *Abû Manşûr al-Gavâlikî*, *Kutâb al-mu'arrab* című munkájában, melyet igen tanulságos és felvilágosító jegyzetek kíséretében *Sachau Ede* adott ki. (Lipce 1867.).

II.

¹⁾ Lásd *A nemzetis. kérdés az araboknál* 44. l. Némelykor *al-Magrib* alatt a nyugati iszlámnak csupán csak északafrikai részét értik Spanyolország kizárásával, és ha Spanyolországról és északafrikáról együtt akar szólni az író, azt mondja: »*Al-Andalus és a Magrib emberei*« (ahl al-Andalus val-Magrib) pl. Jâkút Mu'gam al buldân ed. Wüstenfeld, II. köt. 963. l. 21. sor.

²⁾ Ezen öltönytömről lásd Dozy *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements arabes* 73—80. lapon.

3) Az északafrikai vagyis magribi arab dialektus ismeretét legelőször *Pedro de Alcalá*-nak köszönjük, kinek *Arte para ligar a mēte saber la lēgua arauiga* (Granada 1505) a legrégibb spanyol-arab szógyűjteményt tartalmazza, melyből még ma is nagy haszonnal meritenek. Később *Dombay Ferencz* magyar ember *Grammatica linguae Mauro-arabicae juxta vernaculi idiomatis usum, accessit vocabularium Latino-Mauro-Arabicum*. (Bécs, 1800 in 4-o) czimű nyelvtanában és a hozzáfüggesztett szógyűjteményben az arab szavakat a magribin kiejtés szerint írja át. Élénk irodalmi mozgalom kezdődött az északafrikai arab dialektus ismertetése körül a francziák részéről, miután Algier meghódítása szükségessé tette, hogy francia hivatalnokok és katonák az új francia tartomány vernaculáris nyelvével megismerkedjenek, és a legtöbb ugynevezett »vulgaris arab« nyelvtan, melyet francziák írtak, ezen dialektusra vonatkozik. Legismertetesebb közöttük *Caussin de Perceval*-é (Páris 1833), *Pihan*-é (1851), *Joanny Pharaon*, *A. Gorgus*, *Delaporte*, *Bled de Braine* több rendbeli kézikönyvei, melyek *Zenkernél* (Bibliotheca orientalis II. köt. 16. lapján) vannak felsorolva. Természetes, hogy ezen kézikönyvek legnagyobb részében kevés a tudományos irány és tulnyomó a gyakorlati czélzat. Némelyikben valóban botrányos és a nyelvészeti irodalomban példátlan avatatlanságu, csupa fölületes empiriából kiinduló tárgyalásával találkozzunk ezen dialektusnak; ilyen p. o. egy kis *Helot* által *Dictionnaire de poche français-arabe et arabe-français à l'usage des voyageurs, des militaires et des négociants en Afrique* czim alatt kiadott zsebszótár. Az északafrikai arab dialektus szóképzéseit legelőször *Cherbonneau* elemezte tudományosan: *Traité methodique de la conjugation arabe dans le dialecte Algérien* czimű értekezésében, (eredetileg: Journ. Asiatique), melyben különösen az északafrikai arab conjugationnak sajátosságai és ezen dialektus idegen (különösen berber) elemei vannak legelőször kimutatva. Mi ezen dialektus viszonyát a többi vulgaris arab dialectusokhoz illeti, úgy rendesen az arabisták közvéleményének rokonszenve nem igen hajol feléje, az arab dialektusok között legéktelenebbnek és legromlottabbnak tartják az északafrikait és maguk az arabok is ilyennek tekintik. Az európai tudósok között csak az egy *Maltzan báró*, ki sokat utazott Északafrikában, van ellenkező véleménynyel és a magribin arab dialektust »tisztaság« tekintetében többre becsüli az aegyptomi és syr nyelvjárásnál, és e nézetének egy »*Arabische Vulgärdialecte*« czimű értekezésében ad kifejezést, melyet mindenkinek ajánlok, kit az arab dialektusok egymáshoz való viszonya érdekel (*Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft* XXVII. köt. 1873. 232—294. lap). Ez eddig az egyetlen dolgozat, melyben az arab dialektusok kérdése, ha nem is egészen a nyelvtudomány színvonalán állva tárgyalatik, de melyben az összehasonlító tárgyalás számára megbízható és értékes anyag van világosan és átlátszóan összeállítva. Világos, hogy a »tisztaság« és »romlott« nyelvjárás folytonos enlegetése nem tartozik azon felfogások közé, melyekkel a nyelvtudomány mai állásáról a dialectusok tudományos megítéléséhez foghatunk. Az északafrikai vagyis magribi dialektus földrajzi elterjedésére nézve végül

megjegyezzük, hogy a jelen évszázad elején még létezett *Arab Bile* nevű Aegyptomban tartózkodó beduin törzs a magribin dialektussal élt, (Hartmann: *Die Nigritier*, Berlin 1875. I. köt. 297. l.). Ezen törzs származására nézve biztos adatok hiányoznak; de az épen felhozott adat északafrikai származásra enged következtetnünk

*) A munka czime: *Kitáb nufuh al-fih min gusan al Andalus al-rafi*. Bétezik egy keleti kiadása Bülâk 1279. négy kötetben in 4-o. A leydeni kiadás czime: *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne* 5 kötetben (az indexekkel és bevezetéssel együtt) in 4-to. Leyden 1855—60. Az egyik kiadó *Dugat* egy külön ismertető dolgozatot is irt e munkáról, belőle meritett kivonatokat kíséretében, ezen czim alatt: *Analectes srb. Esquisse et extraits de cet ouvrage* Páris 1855, in 8-o. Fleischer javító jegyzetei, ezen czim alatt: *Textverbesserungen zu al-Makkarî* a »Sitzungsberichte der kön. sächs. Ges. d. Wissenschaften« czimű kiadvány több évfolyamában jelentek meg. (XIX. köt. 151—220. lap. XX. köt. 236—308. l. XXI. köt. 39—118. és 147—210. lap). A munka becses tartalmára az európai tudósok figyelmét legelőször *P. de Gayangos* spanyol tudós irányozta, ki — még mielőtt létezéséről az európai tudomány alaposabb tudomást vehetett volna, az Escorialban létező kézirat szerint legelőször ismertette al-Makkarî könyvét *The Hist. of the Mohammedan Dynasties of Spain, translated by P. de Gayangos*. London 1840—43. 2k.)

5) *Lettre à M. Fleischer contenant des remarques critiques et explicatives sur le texte d'Al-Makkarî*. (Leyden 1871).

6) *Omar b. Mejmân al-Magribî und, sein Sittenspiegel des östlichen Islâm. Ein Beitrag zur Culturgeschichte*. (Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. 1874. XXVIII. köt. 293—330. l.).

7) E. h. 307. lap, hol számos bizonyítékot állítottam össze ezen használatra nézve.

8) *Ibn Haukal, Bibliotheca geographicorum arabicorum* ed. M. I. de Goeje. (Pars II. Leyden, 1873); p. 80. V. ö. Dozy: *Geschichte der Mauren in Spanien bis zur Eroberung Andalusiens durch die Almoraviden* (Leipzig, 1874) II. köt. 11. lap.

III.

1) *Ewald Abhandlung zur Zerstreung der Vorurtheile über das alte und neue Morgenland*. Göttingen 1872.

2) *Ibn Chullikân, Vitae illustrium virorum* ed. Wüstenfeld Nr. 834.

3) *Kitáb al-agânî* (Bülâkî nyomtatvány) II. köt. 123. lap, 15. sor.

4) Lásd a szótárakat s. v. *chuff*.

5) Hammer-Purgstall¹⁾. *Geschichte des osmannischen Reiches*. Pest, 1834. I. köt. 94—95.

6) *Al-mutal al-sâ'ir fî âdâb al-kâtib v-al-shâ'ir* (Bülâkî nyomtatv. 1282) 351. lap.

7) *Al-Makkarî* Analectes etc. I. köt. 802. lap, 16. sor

⁸⁾ U. o. 556. lap.

⁹⁾ *Al-Sachâvî*. Életrajzai (A bécsi cs. k. udvari könyvtár kézírata cod. Mixt. Nro. 133. Fol. 113. recto).

¹⁰⁾ *Al-Sujûtî* kisebb munkái (Leydeni egyet. könyvtár kézírata Legat. Warner. Nr. 477 [10] fol. 7. verso).

¹¹⁾ Dozy : *Geschichte der Mauren in Spanien*. II. köt. 167. lap.

¹²⁾ Lásd a szöveget értekezésemben *Zeitschrift d. deutschen morgenl. Gesellsch.* XXVIII. köt. 315. lap. 3. jegyzet.

¹³⁾ Ibn 'Abdi rabbihi *Kitâb al-ikd al-farîd* (Bûlâki nyomtatvány 1293) III. köt. 348. l.

¹⁴⁾ Edward William Lane *An account of the manners and customs of the modern Egyptians* (5-dik kiadás. London, 1871.) I. köt. 167. l. V. ö. Vámbéry *Keleti életképek* (Budapest, 1876. 5. fejezet elején).

¹⁵⁾ *Al-Sujûtî kisebb munkái* e. h. fol. 7. verso.

¹⁶⁾ A *sunnâ* és *hadî* között fönnálló azon különbséget, melyet a szövegben tettem, az egyedüli helyes felfogásnak tartom, mely az illető szók lexicalis értékével és a traditionális gyűjtemények tartalmával összhangzásban áll. A traditió gyűjtemények ugyanis állnak egyrésztől Muhammed szóbeli nyilatkozataiból (al-*kaul*) és másrészt oly tetteinek elbeszéléséből, melyekről a traditiók annak emlékét őrzik meg, hogy azokat a próféta cselekedte és miképen cselekedte azokat (al-*fi'l*). Az előbbienek t. i. a szóbeli nyilatkozatokat *hadî*-nek, az utóbbiakat t. i. a cselekedeteket és gyakorlati szokásokat *sunnâ*-nak nevezzük. Ellenben e két kifejezés oly értelemben való megkülönböztetését, hogy *al-hadî*-nek neveztetnék a traditiók összességének egy-egy cikkelye, míg *al-sunnâ* az egyes *hadî*-ek összességét jelölné, helytelennek tartom. Többek között *von Kremer* is ily különbséget állapít meg a kérdésben forgó két szó között : »Die Gesamtheit dieser Überlieferungen bezeichnet man mit dem Namen Sonna, während jede einzelne solche Überlieferung Hadyt genannt wird.« (*Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, Bécs, 1875. I. köt. 471. lap). Mások még helytelenebb definitióit nyújtják ezen két muhammedán theologiai műszónak. *Merlin* p. o. egy bibliographiai dolgozatában a *sonnâ-t* »loi orale«-nak fordítja és a *hadî*-től egyáltalán nem különbözteti meg. (*Bibliothèque de M. le Baron Silvestre de Sacy*. Paris, 1842. I. köt. 327. lapjának jegyzetében). A két kifejezés azonosítása minden téves felfogás között a legelterjedtebb.

¹⁷⁾ A muhammedán vallástudomány ezen kutfejei fel vannak sorolva már *Mouradje d'Ohsson* könyvének : *Tableau de l'empire Ottoman* illető helyén, de oly hibásan, hogy rectificálása annál is szükségesebbnek látszik, mennél inkább szokás még mai napig is a muhammedán institutiók eredeti kutforrásai helyett, még mindig régi európai könyvekre vonatkozni, illetőleg hamis adataikat ki puskázni. Így pl. D'Ohsson illető helyét még legújabbban kiírja *Ch. Roussel* a *Revue des Deux Mondes* 1876. augusztusi első füzetében megjelent cikkében : *La justice en Algérie*. E szerint : *idjma-y-ummeth* »recueil des lois apostoliques, c'est à dire explications, gloses, décisions légales des apôtres et principaux disciples du

prophète, *Kijâs ou Mikoul* (sic! azaz: ma'kûl) recueil de décisions des imans, interprétatives des Hadiss et du Koran. Les deux dernières (azaz *livres*, Roussel szerint tehát az analogia, és a consensus könyvek!) sont appelés *idjtihadjé, livres secondaires explicatifs*. «Valóban sajnálatos dolog ily hamis fogalmakat igazaknak terjeszteni egy művelt világban éppen oly időben, midőn az iszlám lényegének pontos ismerete oly közletről érdeklő a nagy közönséget!

¹⁸⁾ A shi'ismust illető legfontosabb kérdésekre nézve az olvasót ily czimű munkámra utalom: *Zur Literaturgeschichte der Shi'â und der sunnitischen Polemik* (Bécs 1874), mely értekezésemben keleti utazásom alkalmával gyűjtött muhammedán vallástörténeti anyag egy nagy részét dolgoztam föl.

¹⁹⁾ A mug'ahidok és vallástani dolgokban való független tekintélyük (al — igitihâd) fokairól szóló muhammedán tanokról lásd *Mirza Kazembeg* értekezését: *Sur les degrés de l'idjtihad* Journal asiatique 1850. I. köt. 181. lap és kk.; továbbá Van den Berg *De contractu ad ut des jure mohammedano* (Lugd. Batav. 1868) 7—10. lap.

²⁰⁾ *Culturgeschichte des Orients unter den Chalifen* I. köt. 490. lap.

²¹⁾ *Jelentés a m. tud. Akadémia számára Keletről hozott könyvekről tekintettel a nyomdaviszonyokra Keleten.* (Budapest, 1874.) 21. lap.

²²⁾ 'Abd al-Vahhâb al-Sha'îrânî *Kitâb al-Mizân* (Kairói nyomtatvány ed. Castelli 1279) I. köt. 62. lap.

²³⁾ Lásd Burckhardt. *Reisen in Arabien* (Weimar, 1830) 351. lap.

²⁴⁾ *Journal asiatique* e. h. 170. lap és kk.

²⁵⁾ *Zur ältesten Geschichte des muhammedanischen Rechts* (Bécs 1870, a cs. tudom. akadémia bölcs. tört. oszt. értesítőjének LXV. kötetében).

²⁶⁾ *Culturgesichte des Orients*, I. köt. 488—504. lap. Csodálom, hogy von Kremer sem Sachau sem Mirzâ Kazembeg jeles értekezéseire nem vonatkozik.

²⁷⁾ *Descriptio imperii moslimici* ed. M. I. de Goeje *Bibliotheca geographica arabicorum* III. kötet (Lugd. Batav. 1876) 37. lap.

²⁸⁾ *Jelentés* stb. 24. lap.

²⁹⁾ *Kitâb al-mizân* 61—69. lap.

³⁰⁾ *Descript. imp. moslem.* 39. lap.

³¹⁾ Hogy mennyire istápolja a málikit irány a nomád élet egyszerűségét és tartózkodik a későbbi kor viszonyai folytán fejlődött fényűzéstől és pompától, azt ezen irány legnevezetesebb ujkori képviselőjének 'Abd al Kâdir emirnek egy nyilatkozatából láthatni, mely annál is jellemzőbb, a mennyiben az emir azt egy oly munkájában teszi, mely nem muhammedán, hanem európai közönség számára íratott általa, t. i. a párisi »société asiatique«-nek ajánlott és egyenesen számára írt könyvében: *Rappel à l'intelligent, avis à l'indifférent. Considérations philosophiques, religieuses, historiques etc.* par l'Emir Abd el Kader, traduites . . . par G. Dugat (Paris 1858). Idézem belőle a következő nyilatkozatot a francia fordítás szerint (79. lap.):

»Nous disons à celui, qui emploi l'or et l'argent en vases pour manger et boire, qu'il est injuste et pire que celui qui les enfouit et les thésaurise ; il ressemble à l'homme, qui institue juge du pays un poseur de ventouses, un passamentier ou un boucher, fonctions qu'exécutent les gens les plus infimes ; car le cuivre, le plomb, la terre remplacent économiquement l'or et l'argent pour les comestibles et les brissons : les vases ne doivent servir qu'à contenir les liquides ; ne suffit il pas de la terre, du fer, du plomb ou du cuivre pour attendre le but de l'or et de l'argent ? Il est certain, qu'une raison éclairée sur ce sujet n'hésite pas à blâmer ce usage et à trouver juste la punition.«

³²⁾ *Culturgeschichte* stb. 494. lap.

³³⁾ Al-Mâverdî *Constitutiones politicae* ed. Max Enger (Bonnae 1853) 290. lap.

³⁴⁾ U. o. 291. lap.

³⁵⁾ U. o. 232. lap.

³⁶⁾ U. o. 108. lap.

³⁷⁾ U. o. 420. lap.

³⁸⁾ *al-Sha' rânî Kitâb al-mizân* II. kötet 123. lap.

³⁹⁾ U. o. 128—129. lap.

⁴⁰⁾ *Zur Literaturgeschichte der Shi'a* stb. 66. lap. és kk.

⁴¹⁾ A korán azon versei, melyekre ez alkalommal hivatkoznak, a következők. Összefüggésben közöljük, hogy az olvasónak egyuttal alkalma lehessen látni, miképen használják a muhammedán theologusok vallásuk alapkönyvét későbbben felmerült kérdések eldöntésére.

Sûrâ XVI v. 105. *Jól tudjuk, hogy ők (a hitetlenek) így szólnak: Csak Ember tanítja ôt (a prófétát arra, a mit a koránban nyilatkoztat ki); (de) azon nyelv, melyet ők gyakorolnak (szó szerint: melyhez ők t. i. azon emberek, kiktől a próféta állítólag a korán tartalmát eltanulja) ilyen (szó szerint: barbar = 'agami'), és ez (t. i. a korán) világos arab nyelv.* — Sûrâ XXVI v. 192. *És valóban az (t. i. a korán) a világegyetem urának nyilatkoztatása (v. 193), melyet a hűség szellem (t. i. Gábor angyal) lehozott (v. 194) szívedbe, hogy légy intővé (v. 195) világos arab nyelven.*

Sûrâ XLIII v. 2—3. *Valóban csináltuk azt világos arab nyelven, ha talán megérténének.*

Sûrâ XXXIX v. 28—29. *Ezen koránban az emberek számára mindenféle példázatot alkalmazzunk, ha talán megérténének (a hasonlatok argumentációja által Alláhról és akaratáról); (lévén az) egy világos nyelvű arab korá, minden görbeség (ferde kifejezés) nélkül való.* Sûrâ XII v. 2. (József történetének bevezetésében); *Valóban nyilatkoztatunk azt mint világos arab koránt, talán megérténétek.* Látni való, hogy a theologusok támasztó pontja az, hogy a koránt mindig mint *karî ʿarabî* arabot mutatja be Muhammed. »*Kar'â nan' arabijjan nubînan,*« ez a fennidézett helyek állandó phrázisa.

⁴²⁾ *Zur Literaturgeschichte* stb. 69. lap.

⁴³⁾ Al-Sha' rânî *Kitâb al-mizân* I. köt. 162—163; 169. 187. lapjain.

⁴⁴⁾ U. o. I. köt. 189—212 ; 217. lapjain.

⁴⁵⁾ U. o. II. köt. 21. 28. I. köt. 247.

⁴⁶⁾ A vahnâbiták felekezetét (így neveztetik alapítóját Abd al Vahnâb nevére, ki a mult század második tizedében lépett fel) leginkább *muhammedin protestantismusnak* szokták nevezni, azért mert az *ösmuhammedanismus* álláspontjára akarta visszavezetni az iszlámot, és mint a szövegben röviden említettem, minden a traditióból ki nem mutatható intézményt és akár vallásos, akár társadalmi szokást kárhoztat. Különösen a szentek (velî-k)-nek és sirjaiknak bemutatott tisztelet, a fényüzés, dohányzás stb. ellen irányul ellenszenvük. Fellépésükről és hatalmuk fejlődéséről valamint lealkonyodásáról legjobban *Kremer Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* 184. lap és kk. és *Palgrave utazási munkája Reise in Arabien* (német kiad) Lipcse, 1867. II. kötet nyújtanak felvilágosítást. Régibb írók közül különösen *Burckhardt* híres keleti utazó könyve: *Notes on the Bedouins and Wahabys* (London, 1830) melendő ki. Legbővebben és legérdekesebben azonban *Palgrave*-nek, ki több hónapig élt közöttük, szelleműs könyve ismertet meg a vahnâbismus szellemi életével és politikai történetével, és minthogy *Palgrave* utazási munkája az európai világnak váratlanul a legmeglepőbb felvilágosításokat nyújtá az arab félsziget szellemi viszonyaira nézve, ezen rendkívüli utazó a legcsunyább gyanúsításoknak és rágalmazásoknak volt kitéve utleírásának valódisága tekintetében. Nem tagadhatni, hogy *Palgrave* nézetei és adatai (különösen nyelvészeti és irodalom történeti tekintetben) nagyon felületesek és naivok, és a vahnâbismusnak mint vallástörténeti tünetménynek felfogására nézve P. nem áll a fejlődéstörténet magaslatán. Különösen nem állíthatná p. o. II. köt. 11 lapjain, hogy a dohány tilalma csak azért állíttatott fel a vahnâbiták által, hogy legyen valamijük, a mi által a többi muhammedánoktól különböznek. Írtjuk ebből, hogy P. a *bid'â* jelentőségét a muhammedán vallástanban nem eléggé ismeri és a vahnâbismus méltatása más alakban tűnnék elénk P. könyvében, ha a *bid'â* fogalmát és történetét tanulmányozta volna. Épen oly felületes azon állítása, hogy a muhammedán monotheismus alapján pantheismus és kizárja a természet sokféleségét. (I. köt. 278.) Mert épen a personalismus az, mely az iszlám monotheismusát jellemzi, az istenség felfogása mint egy hatalmas transcendentális személyiség. A pantheismus egy későbbi, a *şûfis*-musban érvényre jutó, tovafejlődési mozzanat, melyet azonban a mohammedán orthodoxismus (és különösen a vahnâbismus mint a *şûfis*mus elensége I. 197.) kárhoztat. P. azon tétele (I. köt. 284. l.) »*Der Islam ist in seinem ganzen Wesen stationär und ward so gebildet um so zu bleiben. Steril wie sein Gott, lieblos wie sein erstes Princip und höchstes Original in Allem, was wahres Lebensmacht — verwirft er folgerichtig alle Veränderung, allen Fortschritt, alle Entwicklung*» ugy gondolom a szövegben kimutatott tények által eléggé meg van czáfolva. Az iszlám ezen jellemzése csak a vahnâbismusra illik és azon sektákra, melyek hasonló okokból mint a vahnâbismus támadtak. Ilyen pl. a *Dâr Salâm* állam a négegek között, mely vahnâbisticus tendenciáit *şûfisticus* alakba önti. (Hart-

mann, *Die Nigritier* I. köt. 159. l.); ilyen a *sanûsi* rend, mely Algiernak a francziák általi meghódítása után 1841-ben alakult és a felső-egyptomi sivatag széléig terjedt, hol különösen az újabb időben az egyiptomi kormány által életbe léptetett ujitások ellen protestál, mint a nyugati szellemnek, a felvilágosodásnak és keresztyénségnek leghevesebb ellensége, (v. ö. Rohlf *Von Tripolis nach Alexandrien* I. köt. 76. lap és ugyanannak jelentését ezen sivatagban 1874-ben tett útjáról). A valihábismus, mely a közép-arábiai fensík lakói közt (al-Negd) támadt, Indiába is behatolt, hol *Maulavi Ismâ il Hadszi* 1820. körül hirdette az iszlám protestantizmusát, mely tanait irodalmilag is terjesztette, míg 1831-ben Pesáverben meggyilkoltatott. Műve *Takvijat al-Imân* (a hit megszilárdítása) angolra fordítottatott *Mir Shahamat Ali* által a *Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*-ban. London, 1852. Vol. XIII. Part. 2 p. 310 — 372, v. ö. *Zeitschrift d. d. morgl. Ges.* 1853. VII. köt. 453. lap. Újabb időben *Halévy* híres utazó beakarta bizonyítani, hogy a valihabíták már nem léteznek, de okoskodását *Maltzan* báró teljesen megdöntötte, (*Globus* XXIII. köt. 344. és kk. lapok).

⁴⁷⁾ *al-Sha' rânî* e. h. II. köt. 50. 51. lapjain.

⁴⁸⁾ U. o. II. köt. 52—53. lapjain.

⁴⁹⁾ *Ibn Baţţû* Voyages, texte arabe accompagné d'une traduction par *Défremercy* et *Sanguinetti* (Páris, 1853—59) III. köt. 56. lap.

⁵⁰⁾ *Jelentés stb.* 4. lap és kk.

⁵¹⁾ *al-Sha' rânî Kûtâb al-mizân* I. köt. 61. lap.

⁵²⁾ A bécsi cs. k. könyvtár keleti kézírata N. F. nr. 265. fol. 110 recto.

⁵³⁾ Ugyanazon kézirat fol. 109 verso.

⁵⁴⁾ Lásd: *Die Lebensalter in der jüdischen Literatur*. Löw Lipóttól (Szeged, 1875) 357. lap.

⁵⁵⁾ Hogy itt Angolország *al-gebel* (a hegység)-nek neveztetik, annak okát ezen szó (al-gebel) használatában találom az újabb arabs nyelvben. *Gebel*-nek nevezik t. i. (különösen Egyiptomban) az ismert és lakott városoktól távol eső ismeretlen helyeket, habár nem is alkotnak hegységet. Ázért nevezi szerzőnk Angolországot *al-gebel*-nek, körülbelül: terra incognita. Így értendő a *hârîm* »hegyek« szó is az Ó. T. szövegben Exod. XXXII v. 12. Minek mondják az Aegyptusbeliek: rosra vezette ki őket *la harôg ôthâm behârîm*, hogy megölje őket a hegyek között, és hogy kiirtsa őket a föld fölületéről; azaz ismeretlen, távol vadonokban, mert a Sínaj félszigetén levő hegyek nem olyan természetűek, hogy az Aegyptusbeliek gúnyszava reájuk vonatkozhassék. Inkább a XIV. v. 3 (ságar alcham midbâr v. ö. ugyanott v. 11) értelmében kell azt felfogni.

⁵⁶⁾ *Abd-al-Ganî* (eml. kézirat) fol. 117 verso.

⁵⁷⁾ Hammer Purgstall *Geschichte des osmanischen Reiches* (2. kiadás Pest, 1835) III. köt. 120. lap.

⁵⁸⁾ U. o. 175. l.

⁵⁹⁾ U. o. 408. l.

⁶⁰⁾ U. o. 427. 842. 892. lapokon.

⁶¹⁾ Flügel. *Die arabischen, -persischen und türkischen Handschriften der k. k. Hof-Bibliothek in Wien* (Bécs, 1865) III. köt. 100. lap. 13. sz. a.

⁶²⁾ Emleltett kézirat fol. 115 verso.

⁶³⁾ A talmúd ugyanis (Gittin fol. 56. verso) hasonló történetkét beszél Titusról, Jeruzsálem meghódítójáról. Midőn tengeri útja alkalmával vihar támadt, Titus a zsidók istenét gúnyolta, ki ellenségeit csak a vízben tudja megtámadni, szárazon pedig semmi hatalmat nem bír kifejteni. A szárazföldre kikötván, egy bogár mászott orrába, mely miundinkább nyugtalanítá Titust és végre agyába furakodott. Eleinte a kovács kalapácsolására nyugodni szokott Titus agybogara, de később midőn hozzá szokott, ezen ellenszer sem könnyített a császár kínjain, míg hét évig tartó szenvedés után bele is halt. Midőn halála után felbonczolták, a bogár már egy éves galamb nagyságára nőtt, két fontot nyomott, fulánk-ját érczből és lábait vasból valóknak találták az orvosok. Nem kételkedem, hogy a szövegben felhozott arab mese ezen talmudbeli meséből keletkezett legyen.

⁶⁴⁾ *Abd-al-Gaîn* e. h. fol. 116 recto.

⁶⁵⁾ U. o. fol. 142.

⁶⁶⁾ L. fennt. ezen fejezet 46. jegyzetét.

⁶⁷⁾ *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* XI. köt. 436—438. lap.

⁶⁸⁾ *Palgrave* utleírása e. h. II. köt. 10. lap.

⁶⁹⁾ *Notices et Extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale* XVIII. köt. 323. lap és kk.

⁷⁰⁾ A cs. kir. udvari könyvtár kézírata Cod. Mixt. nr. 154 fol. 64. recto. v. ö. Értékezesemet *Alî b. Mejmûn al Mağribî* e. h. 304. lap.

IV.

¹⁾ Dozy, *Geschichte der Mauren in Spanien* I. kötet 28—68. lap-jain. Weil. *Geschichte der Chalifen*. I. köt. 332.

²⁾ Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des isláms* 362. lap.

³⁾ Például ilyenek a Beni M'záb törzslőz tartozó berberék, Hodgson *Notes on Northern Africa* 28. lap. Daumas, *Le Sahara Algérien* 53. lap.

⁴⁾ Stüwe F. *Die Handelszüge der Araber unter den Abbasiden* 66 lap-ján így szól a berber muhammedánokról: »Es entstand aus der Vergleichung mit ihrem früheren Zustande eine Verachtung desselben und eine Spaltung im Volke, welche die gänzliche Untetwerfung herbeiführte. Der Islam, welcher die durch diefeindliche Wuth der Vandalen und Donatisten entstandenen Zerstörungen wieder hergestellt und den gänzlichen Mangel an Glauben und Hoffnung gehoben hatte, war ein zu grosses Band; bald oshänte das freie Volk sich seines angeerbten Namens und suchte auf

die spitzfindigste Weise seinen Ursprung von den Arabern abzuleiten.«

⁵⁾ al-Shahristâni *Book of religious sects* ed. Cureton. 56. lap.

⁶⁾ *Zur Literatur geschichte der Shî'â* 36. lap.

⁷⁾ Mig a négy iskola között a hanafita vitte véghez a szabadelvű ritustan megalapítását, addig a dogmaticában al *Shafi'î*-é azon érdem, hogy az ugynevezett *ilm al-uşûl*, azaz »a gyökerek« (vallástani alapelvek) tudománya megalapítása által a philosophiai harcok eredményeit legelőször codificálta.

⁸⁾ Dozy, *Gesch. d. Mauren in Spanien* I. kötet 281. lap.

V.

¹⁾ Lásd ezen munkáról Jelentésemet 29—30. lap.

²⁾ Schak *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien* I. köt. 51—54. lap. Dozy, *Geschichte der Mauren in Spanien*. II. köt. 68. lap.

³⁾ Miképen romlanak arab tulajdonnevek európai írók tolla alatt és európai népek szájában l. *Arabia régi földrajzáról* szóló cikkemet (Földrajzi közlemények III. kötet. 1876.)

⁴⁾ Ezen korszak művelődéstörténeti jellemzését bővebben előadni, nem találok szükségesnek és ennélfogva az olvasót von *Kremer Alfréd* Keleti művelődés történetének I. köt. IV. fejezetére utalom: »*Damascus und der Hof der Omajjaden*« 114—158. lap.

⁵⁾ Dozy, e. h. II. köt. 109. lap.

⁶⁾ Renan, *Averroës et l'Averroïsme*, 20—29. lap.

⁷⁾ Al-Makkarî *Analectes sur l'histoire des Arabes d'Espagne*, II. köt. 125. lap. I. köt. 136. l. v. ö. Renan e. h. 32—35. l. 728. h.)

⁸⁾ Az Avicenna elleni polemiák között a legérdekesebb az, mely az iszlám egy híres tudósának *Taķî al-dîn ibn Tejmiġâ* (megh. 728. h.) l. Ĥaġġi Chalfâ *Lexicon bibliographicum* ed. Flügel VI. köt. 351. l. 13829. sz. alatt) irt. Ezen munkát maga a szerző két kiadásban szerkesztette; egy kicsinyben és egy nagyobbban, mely utóbbi 20 kurâsâ (tiz levélből álló füzet)-ra terjedt. Nem tudom, vajjon ezen munka kéziratban létezik-e valamely európai könyvtárban. Egy 39 in folio, levélre terjedő kivonatot a nagyobb kiadásból azonban a leydeni könyvtár Fund. Warner, 474. számában találtam. Szerkesztette az irodalomtörténetben híres *Ġelâl al-Dîn al-Sujûtî*, ki bevezetésében így szól: »A tudósok régi és újabb időben nem szüntek meg a logikát (al-manţik) ócsárolni és megfeddni és elveinek megczáfolásáról és helytelenségének kimutatásáról munkákat írni; a legújabb író e tekintetben Taķî al-dîn stb. Munkájának czíme: »*Naşihat ahl-al-îmân fi al-radd 'ala manţik 'al-Jaunân*« azaz: »Őszinte tanács az igaz hit embereinek, a görögök logikájának megczáfolását illetőleg.« Al-Sujûtî kivonata a következő címet viseli: »*Gahd al-ġariġhâ fi tagrîd al-naşihâ*« azaz: »Az emberi tehetség iparkodása az »Őszinte tanács« kivonatolásában.« Az említett munkából érdekesnek találok a következő cikkely idézését (fol. 35 verso): »Ezen emberek (t. i. a philoso-

sophusok a tudományban épen úgy, mint a gyakorlati életben (íلمان va- amalan) a legalávalóbb emberek közé tartoznak. A hitetlen zsidók és a keresztyének tudományra és életmódjukra nézve jobbak és előbbrevalók náluknál, különféle okoknál fogva. Az összes philosophia nincs azon a fokon, a melyen a keresztyének és zsidók állottak, miután a szent írásokat meghamisították és megtagadták, nem is említve, hogy nem állanak a meghamisítás és megtagadást megelőző fokukon. Ibn al Kúshejrî igen helyes n mondja a következő verset munkájában, melyet Ibn Sînâ (Avicenna) »al-Shifâ« (azaz: Gyógyulás) című munkájának megczáfolására írt:

»Megszüntettük barátságunkat azon emberekkel, kik megbetegedtek a »Gyógyulás«-tól;

»Hányszor mondtam nekik: Ó emberek! Ingadozó alapot nyújt nektek a »Gyógyulás«;

»De miután kevésre becsülték intelmünket, visszatértünk Al-lâh-hoz és megnyugodtunk benne.

»Ők meghaltak Aristoteles vallásán, mi pedig élünk a Kiválasztottnak (Muhammednek) vallásában.«

Az idézett epigramma az arab eredetiben ekképen hangzik:

»Kaṭa' nâ-l-uchuvvata min ma'sharin bihim maraḍun min kitâb-il-shifâ;

»Vakam kulture jâ kaumi antun' alâ shafâ gurufin min kitâb-is-shifâ,

»Falamma-stakânû bitanbîhinâ raga'nâ ila-llâhi ḥattâ kafâ:

»Famâtû' alâ dîni Rasṭâlisa va'ishnâ 'alâ millat-il-Muṣṭafâ.«

⁹⁾ Jelentés stb. 19—20. lap.

¹⁰⁾ Dozy: e. h. II. köt. 386. lap.

¹¹⁾ *Histoire des Arabes* 384—5. lap. *Prolègomenes des tables astronomiques d'Ouloug Beg* par M. L. A. Sédillott, introduction p. CXXIV.

¹²⁾ Ezen tudósnak számos munkái legelőszőr ismertették bővebben az arabok matematikai irodalmát, talpraesett értekezések, szövegedítiók és fordítások által. V. ö. még J. F. Montucla *Histoire des mathématiques*, (Páris VII.) I. köt. 366. lap, hol a matematikai tanulmányok keleten már 880 Kr. u. vannak virágzóknak feltüntetve, míg Spanyolországban csak a XI. században indultak meg.

¹³⁾ Már a Muhammednek tulajdonított traditio szól a szektákról és azoknak a szövegben említett számáról. Máshelyütt bővebben kifejtettem nézetemet az efféle traditioók keletkezéséről és successive történt félreértetéséről (*Zur Literaturgeschichte der Shi'â* stb. 9—10. lapon. Mindenesetre tévesnek mondhatjuk *Pulgrave* azon állítását, hogy a 73 muhammedán szekta mellett említett 72 keresztyén szekta Krisztus 72 tanítványaira vonatkoznék eredetileg. (*Rise in Arabien* II. köt. 17. lap).

¹⁴⁾ *Muslim Şahâh*-ja (traditio gyűjtemény; Castelli kommentáros kiadványa) I. köt. 137. lap.

¹⁵⁾ Renan, *Histoire général des langues sémitiques* (3. kiadás) 3. lap.

¹⁶⁾ *Kitâb al-ajânî* (Bülâkî kiadvány) I. köt. 114. lapján említettik.

¹⁷⁾ *Nemzetiségi kérdés az araboknál* 10—11. lap.

¹⁸⁾ *Hajât al-hajvân* (ed. Bûlâk) II. köt. 225. lap.

¹⁹⁾ *al-Damîrî* ibid. II. köt. 107. lap. A *cliens* (maula) oly *‘agami* (nem arab), ki valamely arabs törzshöz szegődik és közöttte a telivér arabbal egyenlő jogokat élvez. Megegett gyakran, hogy valamely maula minduntalan más törzsből valónak mondotta magát. Ilyen a költő *Abu-l-‘Atâhijâ* példája, melyet *Kitâb al-‘ajânî* III. köt. 141. lapján találhatni.

²⁰⁾ Még *Mu‘âvijjâ* alatt a genealogusok (kikről bővebben *Nemzetis. kérd.* 11—12. lapjai) *‘ulamâ al- arab* »az arabok tudósainak nevezetnek, mint *‘Ajâni* XVI. köt. 20. lapjából következtethető, hol *Mu‘âvijjâ* *khalifa az ‘arabok tudósait* »a híres házak« (*hujât*-családok) és nemes törzsek felől kérdezi.

²¹⁾ Hogy a história — már mint arab értelemben — a genealogok körébe tartozott, azt *al-Mejdânî* I. köt. 15. lapján) (*innahu lâ i‘lûmun* példabeszédhez) látható. *Al-Katâmi*-nak tudniillik egy verse szerint Zejd és Dağfa genealogok az *‘Ad* és *Gurhum* régi elpusztult törzsek régi történeteit beszélnek.

²²⁾ *Al-Mejdânî* II. köt. 203. lap *Kudâmâ b. Garâd al-Karî* *‘Ad*-fal-tól akarja megtudni, mikor fog meghalni. A genealog persze azt feleli, hogy ily dolgok nem tartoznak hozzá (ammâ *hâdâ falejsa‘indî*).

²³⁾ *Kitâb al-‘ajânî* VI. köt. 69. lap.

²⁴⁾ Flügel: *Über Inhalt und Verfasser der arabischen Encyclopädie »die Abhandlungen der aufrichtigen Brüder und treuen Freunde«* Zeitschr. d. deutsch-morgl. Gesellschaft XIII. köt. (1854) 25. lap. Ide tartoznak még *Dieterici Ferencz* több munkái ezen szövetségről, legutóbb Berlinben 1876-ban megjelent munkája az arab philosophiáról a X. században.

²⁵⁾ P. o. Dozy: *Gesch. d. Mauren in Spanien* II. köt. 161. lap.

²⁶⁾ Von Kremer: *Ein Freidenker des Islam*, Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesellsch. XXIX. köt. (1875) 304—312. lap; ugyanez: *Philosophische Gedichte des Abu-l-‘Alâ al-Ma‘ari* (ugyanott XXX. köt. 1876, 40—52. lap és az előbbi czikkre vonatkozó megjegyzéseim u. o. XXIX. köt. 637—641. lap.

²⁷⁾ *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* 241. lap.

²⁸⁾ *Culturgeschichtliche Skizzen* etc. (Lipzse, 1873).

²⁹⁾ *At-Makkarî* e. h. I. köt. 135. l.

³⁰⁾ Ily epigrámmákat idéztem *Z. D. M. G.* XXVIII. (1874), 297. l. *Ibn ‘Abdi Rabbihî*, andalusiai tudós nagy encyclopaediájában *Al-‘Ikûd al-farid* (Bûlâk 1292) III. köt. 348. l. is találhatni egy kis gyűjteményét az antisúffistikus mondásoknak.

³¹⁾ *ZDMG.* XXVIII. (1874) 303—309. l.

³²⁾ V. Kremer: *Gesch. d. herrsch. Ideen d. Isl.* 105. lap és kk.

³³⁾ Haneberg *Ali Abulhasan Shadî*. *Zur Gesch. der nordafrikanischen Fatimiden und Sufis* *ZDMG.* VII. (1853) 23. l.

³⁴⁾ Lane: *Manners and customs of modern Egyptians*, (5. kiad.) II. köt. 187. l.

³⁵⁾ Charles Brosselard: *Les Khuan, de la constitution des ordres religieux musulmans en Algérie* (Algier, 1859) 18. lap.

	Ára
II. Szám. Apáczai Cséri János Barczai Ákos fejedelemhez benyújtott terve a magyar hazában felállítandó első tudományos egyetem ügyében Szabó Károly r. tagtól. 1872. 18 l.	10 kr.
III. Szám. Emlékbeszéd Bitnitz Lajos felett. Szabó Imret. tagtól. 1872. 18 l.	10 kr.
IV. Szám. Az első magyar társadalmi regény. Székfoglaló Vádnai Károly l. tagtól. 1873. 64 l.	20 kr.
V. Szám. Emlékbeszéd Engel József felett. Finály Henrik l. tagtól. 1873. 16 l.	10 kr.
VI. Szám. A finn költészetéről, tekintettel a magyar ősköltészetre. Barna Ferdinánd l. tagtól. 1873. 135 l.	40 kr.
VII. Szám. Emlékbeszéd Schleicher Ágost. külső l. tag felett. Riedl Szende l. tagtól. 1873. 16 l.	10 kr.
VIII. Szám. A nemzetiségi kérdés az araboknál. Dr. Goldziher Ignácztól 1873. 64 l.	30 kr.
IX. Szám. Emlékbeszéd Grimm Jakab felett. Riedl Szende l. tagtól 1873. 12. l.	10 kr.
X. Szám. Adalékok Krim történetéhez. Gr. Kuun Géza l. tagtól. 1873. 52 l.	20 kr.
XI. Szám. Van-e elfogadható alapja az ik-es igék külön ragozásának. Riedl Szende l. tagtól 51 l.	20 kr.

Negyedik kötet. 1873—1875.

I. Szám. Paraleipomena kai diorthoumena. A mit nem mondtak s a mit rosszul mondtak a commentatorok Virgilius Aeneise II-ik könyvére, különös tekintettel a magyarra. Brassai Sámuel r. tagtól 1874. 151 l.	40 kr.
II. Szám. Bálinth Gábor jelentése Oroszország- és Ázsiában tett utazásáról és nyelvészeti tanulmányairól. Melléklet öt khálymik dana hangjegye. 1874. 32 l.	20 kr.
III. Szám. A classica philológiának és az összehasonlító árja nyelvtudománynak mive ése hazánkban. Székfoglaló Bartal Antal l. tagtól 1874. 182 l.	40 kr.
IV. Szám. A határozott és határozatlan mondatról. Barna Ferdinánd l. tagtól 1874. 31 l.	20 kr.
V. Szám. Jelentés a m. t. Akadémia könyvtára számára keletről hozott könyvekről, tekintettel a nyomdai viszonyokra keleten. Dr. Goldziher Ignácztól. 1874. 42 l.	20 kr.
VI. Szám. Jelentések: I. Az orientalistáknak Londonban 1874-ben tartott nemzetközi gyűléséről. Hunfalvy Pál r. tagtól. — II. A németországi philologok és tanférjak 1874-ben Innsbruckban tartott gyűléséről. Budenz József r. tagtól. 1875. 23 l.	15 kr.
VII. Szám. Az új szókról. Fogarasi János r. tagtól	15 kr.
VIII. Szám. Az új magyar orthologia. Toldy Ferencz r. tagtól 1875. 28 l.	15 kr.
IX. Szám. Az ik-es igékről. Barna Ferdinánd l. tagtól. 1875. 32 l.	15 kr.
X. Szám. A nyelvújításról. Szarvas Gábor l. tagtól. 1875. 25 lap.	15 kr.

Ötödik kötet. 1875—1876.

I. Szám. Nyelvészkedő hajlamok a magyar népnél. Barna Ferdinánd l. tagtól. 1875. 40 l.	25 kr.
II. Szám. A neo- és palaeologia ügyében. Brassai Sámuel r. tagtól. 1875. 48 l.	30 kr.
III. Szám. A hangsúlyról a magyar nyelvben. Barna Ferdinánd lev. tagtól. 1875. 48. l.	30 kr.
IV. Szám. Brassai Sámuel nyelvújítás. Ballagi Mór r. tagtól. 1876. 22 l.	15 kr.
V. Szám. Emlékbeszéd. Kriza János l. t. felett Szász Károly r. tagtól. 1876. 40 l.	25 kr.
VI. Szám. Művészet és nemzetiség. Bartalus István l. tagtól. 1876. 35 l.	20 kr.
VII. Szám. Aschylos. Télfy Iván lev. tagtól. 1876. 141 l.	80 kr.

VIII. Szám. A mutató névmás hibás használata. Barna Ferdinánd 1. tagtól 1876. 15. l.	10 kr.
IX. Szám. Nyelvtörténelmi tanulmányok a nyelvújításra nézve. Imre Sándor 1. tagtól 1876. 97. l.	60 kr.
X. Szám. Bérczy Károly emlékezete. Arany László 1. tagtól	10 kr.

Hatodik kötet. 1876.

I. Szám. A lágy aspiraták kiejtéséről a zenében. Mayr Aurél- tól	10 kr.
II. Szám. A mandsuk szertartásos könyve. Bálint Gábortól	10 kr.
III. Szám. A rómaiak satirájáról és satirairóikról. Dr. Barna Ignác 1. tagtól	20 kr.

A HELYES MAGYARSÁG ELVEI

IRTA

PONORI TEWREWK EMIL.

TARTALMA:

I. A nyelv mivoltáról. II. Nyelvünk viszontagságáról. III. Idegen szavaink. IV. Nyelvérzék és népetymologia. V. Purismus. VI. Neologismus. VII. Mondattan. VIII. A fordításról. IX. A helyes magyarság elvei.

Ára 50 kr.

A magyar nyelvújítás óta divatba jött idegen és hibás szólások bírálata,

tekintettel

az ujtás helyes módjára.

Irta

Imre Sándor,

a magy. tud. Akadémia 1. tagja.

TARTALOM:

Bevezetés. — I. Hangtani ujtások. — II. Szóragozás. — III. Szóképzés. — IV. Szófüzés. — V. Stil.

Ára 1 frt.